ANTROPOLOGÍA DE LA GRECIA ANTIGUA

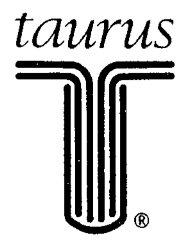
ENSAYISTAS-195

LOUIS GERNET

ANTROPOLOGÍA DE LA GRECIA ANTIGUA

Prefacio de
Jean-Pierre VERNANT

Versión castellana
de
Bernardo MORENO CARRILLO



Título original: *Anthropologie de la Grèce antique.*

ISBN: 2-7071-0221-0

Príncipe de Vergara, 81, 1.º - MADRID-6
ISBN: 84-306-1195-9
Depósito Legal: M-41568-1981
PRINTED IN SPAIN

PREFACIO

Poco antes de su muerte, Louis Gernet había formulado el proyecto de reunir en un volumen una serie de estudios aparecidos en diversas revistas. A la hora de elegir hubo de considerar no sólo la importancia relativa que atribuía a sus escritos, sino también otros factores de índole circunstancial: dimensiones de la obra prevista, dificultad o imposibilidad de procurarse los textos originales, carácter más o menos especializado de las revistas que los habían publicado y de los que algunos, pertenecientes a disciplinas como la sociología o la psicología, eran desconocidos tanto para el gran público como para los helenistas. Por fin, el autor se decidió por ocho contribuciones revisadas, corregidas y completadas por él mismo y que son las siguientes: La Antropología en la religión griega, La noción mítica del valor en Grecia, Dolón el lobo, Derecho y prederecho en Grecia antigua, El tiempo en las formas arcaicas del derecho, Horoi hipotecarios, Sobre el simbolismo político: el hogar común, Los orígenes de la filosofía.

A estos ocho estudios, que figuran en el presente volumen con las modificaciones hechas por el autor, hemos creído deber nuestro añadir otros nueve, que publicamos íntegramente en su versión primitiva.

¿Por qué razón ampliar un proyecto del que habíamos hablado a menudo con nuestro maestro, pero que nos había parecido corresponder, después de su desaparición, a la imagen de lo que fue él mismo: demasiado modesto? Porque uno de los aspectos de su obra —tal vez el más importante si las múltiples dimensiones de sus investigaciones no se encontraran en tan perfecta solidaridad— ha sido, y lo sigue siendo, desconocido.

Como ya ocurriera con su amigo Henri Jeanmaire, que contribuyó como él a renovar en Francia los estudios griegos, Gernet no hizo carre-

ra. Este hombre, que tenía tanto que decir y que podría haber formado a tantos discípulos, pasó casi toda la vida enseñando la traducción y composición griegas en la Facultad de Letras de Argel. Tenía más de 65 años cuando vino a la «École Pratique des Hautes Études» para hablar de lo que tanto le apasionó y que sólo él podía decir. No éramos más que unos cuantos los que seguimos sus seminarios, sin ser helenistas la mayoría de nosotros. Durante todos estos años, el jueves por la mañana era para nosotros un día de fiesta mayor intelectual, a la que acudía, con su paso vivo y alegre, este casi anciano desbordante de juventud, de alta estatura, de bello rostro adornado por una barba bien arreglada, como si viniera a nosotros, tal como se le contempla en el Museo de Atenas, el gran Poseidón, llevando además en señal de anticonformismo el sombrero hongo negro a lo Blum y la corbata Lavallière. Venía sin cuartillas, sólo un papel con algunos apuntes. Derecho penal, testamento, propiedad, guerra, leyenda y culto de héroes, familia y matrimonio, orfismo y sectas religiosas, tragedia... —¿Qué importaban los temas? Cualesquiera que fuesen, Gernet parecía estar hablando de su especialidad, pues se encontraba como en casa en Grecia antigua, como un etnólogo que habiendo marchado joven a explorar un país lejano no lo habría ya abandonado jamás y conocería a sus habitantes tanto por dentro como por fuera, con la doble mirada del nativo y del forastero. Gernet había leído todo; su saber no tenía lagunas en ningún ámbito del helenismo. Su ciencia nos sobrepasaba sin llegar por ello a apabullarnos, a paralizarnos. No existió la mínima pedantería en este sabio para quien la erudición era sólo un medio, un útil para plantear correctamente los problemas e inventar respuestas cada vez más aproximativas. Ante él se podía hablar de todo; y éste es el elogio mayor que se puede hacer de este maestro: ninguno de entre nosotros tuvo jamás miedo a decir alguna barbaridad delante de él. El repetía, rectificaba, informaba. Nuestros errores no pasaban de ser simples fruslerías para él. La investigación que llevaba a cabo delante de nosotros iba más lejos que eso.

A través del análisis, preciso y fino, de las instituciones, de las obras escritas y de los documentos, la cuestión que Louis Gernet no dejó de plantear al mundo antiguo nos afecta de manera directa, nos pone a nosotros mismos en tela de juicio: ¿cómo y por qué se constituyeron estas formas de vida social, estos modos de pensar que representan el origen de Occidente, en los que éste se cree seguir reconociéndose y que sirven todavía hoy a la cultura europea de referencia y justificación? Contemplado desde este punto de vista, lo que llamamos tradicionalmente «humanismo» vuelve a encontrar su verdadero lugar, históricamente situado, relativizado. Pero, abandonada su pretensión a encarnar al Espíritu absoluto, a la Razón eterna, la experiencia griega recobra color y relieve. Ésta cobra todo su sentido desde el momento en que, confrontada a civilizaciones tan diferentes como las del Oriente Próximo, la India, la China, África y la América precolombina, se muestra

como una vía más entre otras muchas por las que la historia humana se desenvuelve.

Louis Gernet se hallaba mejor preparado que nadie para trabajar en esta línea. Filósofo y sociólogo a la par que helenista, pertenecía a la generación de los Herz, Mauss y Granet, que fueron todos sus amigos y cuya envergadura intelectual compartía en igual. Que se vuelva a leer su primer artículo, de 1909, sobre el abastecimiento de trigo de Atenas en los siglos V y VI, o su tesis doctoral sobre el desarrollo del pensamiento jurídico y moral en Grecia, tan fuertemente marcada por el influjo de Durkheim, y que se los compare a los estudios que hizo al final de su vida y que aparecieron en el Journal de Psychologie; *se encontrará esta doble y constante preocupación: partir de las realidades colectivas, a todos los niveles, descubrir su forma densa, medir bien su peso social, pero sin separarlos nunca de las actitudes psicológicas, de los mecanismos mentales, sin los que no se comprendería ni la aparición ni el funcionamiento ni el cambio de las instituciones*[1].

Para llevar a buen término esta tarea del estudio del mundo antiguo era preciso que se hallaran en el mismo sabio el punto de vista del especialista y una perspectiva más amplia, que situara el objeto de la investigación en el conjunto de la vida social y espiritual de los griegos, integrándola en esa totalidad que se llama civilización. Gernet era un especialista en cada ámbito, un maestro en filología, en ciencia del

---

[1] En la ponencia dedicada al trabajo de Gernet sobre el aprovisionamiento en trigo, publicada en *L'Année Sociologique*. Simiand hacía hincapié en el interés de una investigación que no se contentara con una simple descripción de los hechos, sino que considerase como arte integrante del servicio económico estudiado «una cierta suma de estados psicológicos colectivos, así como un cierto conjunto de ideas complejas y especiales que se formaron los atenienses acerca del papel de su ciudad en materia de aprovisionamiento».

En un informe redactado entre 1907 y 1910 en la Fundación Thiers para resumir la orientación de los trabajos que iban a acabar constituyendo su tesis, Louis Gernet escribía: «Concibo este trabajo como un estudio de filología y de derecho. Los textos son bastante abundantes y bastante limitados. Este derecho ático es lo suficientemente original para que se puedan obtener resultados verdaderamente interesantes y generales. ¿Qué relación hay entre la palabra y el concepto? ¿Cómo se explica la indeterminación, tantas veces observada en la terminología jurídica de los griegos y no menos veces opuesta a la rigurosa seguridad de la terminología latina? ¿Cómo se constituye una lengua jurídica? ¿Cómo se operaron los cambios de sentido y los del vocabulario, y en qué medida corresponden ambos cambios a la transformación, al abandono o al nacimiento de ciertas ideas jurídicas y morales? Finalmente, si es cierto que hay una historia de los conceptos connotados por las palabras, ¿qué provecho se puede sacar del estudio del vocabulario para el conocimiento de la psicología jurídica de los atenienses del siglo VI al siglo IV? ¿Qué interés revisten, por ejemplo, las nociones «prejurídicas» contemporáneas de la venganza privada y de la familia soberana? ¿Qué queda —escudriñando el empleo de las palabras— que sea todavía consciente o implícito en las ideas colectivas que se hacen del derecho o de los derechos los atenienses de la época clásica? He aquí algunas de las principales cuestiones que vamos a agitar. Finalmente, totalmente convencido del interés que representaría, para mi trabajo, un examen comparativo, estudiaré ciertos hechos sugestivos de la terminología de los derechos más cercanos al griego. Ya he empezado a estudiar sánscrito: el conocimiento directo de los códigos hindúes me sería de valor incalculable...» (Textos citados por Georges DAVY, *Hommage à Louis Gernet*, París, 1966).

derecho, en historia social y económica, así como uno de los que penetraron en las formas de la religiosidad griega con más finura e introspección. Acostumbrado a los debates filosóficos como a los del tribunal, familiarizado con las obras de los poetas y de los historiadores o de los médicos, Gernet podía abarcar cada vez al hombre griego total, al mismo tiempo que respetaba la especificidad de los diversos campos de la experiencia humana, su lengua y lógica propias. Por eso, las correlaciones que establece entre los diferentes hechos de civilización no se presentan nunca bajo forma simplemente de influjo o correspondencia, sino más bien como disonancias, desajustes, contradicciones, todo ello al interior de un mismo sistema, al que le infunden movimiento y vida.

El volumen que publicamos con la ayuda de Marcel Detienne, quien, en el mismo espíritu de admiración a Louis Gernet, nos ha ayudado en la selección de los textos y ha revisado el conjunto de las pruebas[2]*, estamos convencidos de que llega en buena hora. Primero, porque, después de la nueva edición de* Droit et Société en Grèce ancienne *—donde se encuentran recogidos los estudios propiamente jurídicos del autor—, se ha hecho accesible al público una nueva faceta de su obra. Pero también por una razón más profunda: en el momento en que es posible hablar de la desaparición del hombre como objeto de ciencia y escribir que «en nuestros días no cabe pensar más que en el vacío del hombre desaparecido»*[3]*, la investigación llevada a cabo por Louis Gernet adquiere un valor ejemplar. Lo que interesa al sociólogo, que es también historiador, son menos los sistemas constituidos que la manera como se construyeron, se modificaron y se descompusieron sucesivamente: los períodos de crisis, las mutaciones, las rupturas, las innovaciones en todos los ámbitos y en todos los planos de la vida social. Estos hechos de cambio, bruscos y profundos, ya sean de orden técnico, económico, político, religioso, científico o estético, comportan siempre una dimensión propiamente humana. No podríamos comprender su dinámica más que preguntándonos, no precisamente sobre el hombre, sino sobre la mentalidad particular de los hombres y de los grupos humanos que los han obligado a actuar, si queremos realmente penetrar en lo que fueron sus modos de pensamiento, sus cuadros y herramientas intelectuales, sus formas de sensibilidad y de acción, sus categorías psicológicas en el sentido en que Mauss empleaba este término. Louis Gernet aporta sobre este punto una demostración decisiva al examinar en la Grecia antigua toda una serie de «hitos» en que las mutaciones mentales y cambios sociales aparecen en ligazón dialéctica: aparición del derecho a partir del prederecho, creación de la moneda y desprendimiento del plano de la economía a partir de comportamientos que implican una noción mítica del valor, nacimiento de la polis y de un pensamiento político origen de la filosofía.*

---

[2] Michael FOUCAULT, *Les mots et les choses*, París, 1966, p. 353.

En esta Francia de mayo de 1968, en que tantas cosas han cambiado bruscamente y en que han irrumpido tantos movimientos antes impensables, la obra de Louis Gernet, aunque afecte a un pasado remoto, no deja de ser, por su orientación y por su proyecto antropológico, un libro plenamente actual.

Jean-Pierre VERNANT

1

LA ANTROPOLOGÍA EN LA RELIGIÓN GRIEGA[1]

Se puede afirmar que la palabra «antropología» ha sido objeto de múltiples zarandeos en los últimos tiempos; pero, en cuanto a su especificidad, es fácil entendernos. No creemos adulterar la intención que ha animado al presente trabajo si entendemos por esta palabra la representación del ser humano en el plano religioso del mundo (sobre todo en lo referente a la *distancia* que puede separarlo de los seres divinos así como, inversamente, a las posibilidades de aproximación o de asimilación).

Es una cuestión, pues, que presenta diversos aspectos y cuya exposición obliga a efectuar más de un escorzo. Y que posee igualmente su unidad; esto lo admitimos al menos como punto de base. Por supuesto, podemos preguntarnos en qué medida nos está permitido hablar de religión griega: una tal realidad es, sin duda alguna, algo complejo y variable. Pero lo que nos interesa ante todo es definir las direcciones de pensamiento y las tendencias de que da testimonio la «antropología» griega en lo que tiene de más inmediato y aparente; tratar de reconocer la estructura de este conjunto, si admitimos que existe una cierta solidaridad entre sus diferentes sectores, y tratar también de comprender cómo se ha descompuesto el sistema. Con ello se sobreentiende que nuestra perspectiva histórica está en principio bastante delimitada; tenemos ante nuestra consideración el momento de la polis: supongamos desde el siglo VII o VI hasta la época de Alejandro —la importancia de la fecha es bastante relativa en nuestro caso.

Es intencionalmente como se marcarán primero en la humanidad

[1] Separata de la compilación *Anthropologie religieuse*, «Supplements to *Numen*», t. II, Leiden, 1955, pp. 49-59.

en cuestión ciertas actitudes fundamentales ante la vida. Sobre la «naturaleza humana» y su campo de acción eventual poseemos testimonios instructivos en los que, por otra parte, se puede descubrir una especie de antinomia. Un magnífico coro de la *Antígona,* de Sófocles, exalta al hombre como detentor —e incluso, excepcionalmente, como creador— de técnicas a las que se podría atribuir un desarrollo indefinido si no se topara con un doble límite: la muerte, esa barrera infrangible, y los dioses, de los que los hombres reciben la justicia; el hombre es una «cosa maravillosa», pero estrechamente delimitada, y su acción, en el fondo, no es autónoma. El tema de Prometeo, diferentemente articulado, no tiene una orientación distinta: Prometeo, no cabe duda, es un símbolo de acción humana, especialmente de potencia técnica, pero no es un mortal, sino un ser superior al que los mortales deben, pues, sus medios de acción, y, sin embargo, estos medios siguen siendo subalternos, ya que Protágoras, un sofista bien conocido, admite el fracaso de Prometeo, cuya obra ha tenido que ser completada por Zeus: es Zeus quien otorga a los hombres la justicia, sin la cual no existe mundo humano organizado.

Hablar de la justicia es hablar de la polis, la cual es trascendente respecto a los ciudadanos. Los dioses lo son con respecto a los hombres. La condena de la *hybris,* de la «desmesura», del exceso de poder y de ese vértigo que engendra un éxito demasiado continuo, la llamada a la «moderación» y al «conocimiento de sí mismo», que es fundamentalmente el de los propios límites; todo ello adopta un sentido profundamente religioso, que no es de ningún modo el de la nada del hombre tal como se afirmará bastante más tarde con un Filón de Alejandría, pero que tampoco es en una parte esencia de restricción y de sumisión. Es la lección de Delfos, del santuario que se representa como la fuente de la más alta «sabiduría». Apolo, que reina allí, es un dios muy alto; puede tener «debilidades» con los fieles que lo merecen por su piedad —sin que el capricho esté ausente en ello—; pero no es un dios al que se acerca uno verdaderamente y, aún menos, con quien se pueda tener ningún tipo de comunión. Como dios de oráculos, administra igualmente un Destino con el que él mismo sólo se permite unas libertades muy restringidas.

La representación del mundo que se columbra podría calificarse, no obstante, de optimista. El mundo está ordenado: la idea de este orden, de este *cosmos,* podrá seguir un desarrollo particular en cierta especulación, pero se expresa espontáneamente en la poesía, o sea, en una especie de filosofía popular en que los conceptos de «ley» y de «justicia» hallan, en efecto, una aplicación más o menos cósmica. Es, incluso preponderadamente por percepción de este orden, como el pensamiento humano entra en relación con el mundo divino. Orden impersonal las más de las veces: pues «Zeus» es sobre todo su símbolo, y, cuando los griegos quieren hablar de causalidad divina, suelen emplear una expresión colectiva o neutra: la divinidad, los dioses. Hecho tanto más no-

table cuanto que los dioses, por su parte, están muy individualizados —pero en un plano de representación en que no se consideran especialmente activos—. Fuera del culto en que se establece —si bien, en puntos marcados por la *mos majorum*— el contacto y, en cierto modo, la comunicación, el concepto general que prevalece es el de dos mundos o dos «razas» impermeables la una a la otra; es un tema de Píndaro, fiel intérprete, como siempre, de la sabiduría délfica.

Es más que cierto que se dan cosas totalmente diferentes también en el pensamiento religioso propiamente dicho. Es posible que se haya hecho demasiada literatura con relación a la antítesis Apolo-Dioniso; sin embargo, ella existe. La religión de Dioniso —o, para ser exactos, algunos de sus aspectos o momentos— significa una exaltación de las almas que se escapan de «este mundo» por medio del *éxtasis* y penetran en otro mundo con la certeza del *entusiasmo*. El éxtasis es una «salida»; el entusiasmo, una «posesión»: ¿se llega a dar, no obstante, la comunión? Dioniso es un dios impalpable para sus propios fieles, y, en su misma religión, o en los derivados de la misma, es posible reconocer el sentimiento de una fusión momentánea con la divinidad, inseparable, por otra parte, de la naturaleza, pero no la idea de una vinculación propiamente personal con el dios. A decir verdad, el dionisismo hubo de ser integrado en el sistema de la religión de la ciudad, al que se ajustó. La ciudad le puso también sus límites. Es altamente simbólico que su dios haya sido acogido, más o menos pronto, en el mismo santuario del Apolo délfico. Las virtualidades de «religión individual» que se encuentran en éste no pueden desarrollarse en este plano.

Existe otro elemento que hay que tener en cuenta: los «misterios» —hablamos aquí de una cierta especie, la de Eleusis— representan un pensamiento especial: la idea de comunión aparece en su ritual; la promesa de inmortalidad es su razón de ser, y, de manera más clara aún que en el dionisismo, están destinados al hombre, sin hacer mención de fronteras. Pero, en una cierta medida, también éstos aparecen integrados: su patrocinio forma parte del patrimonio religioso de Atenas y se ejerce según la ley de la ciudad. No son el equivalente de una Iglesia: su originalidad reside en una afirmación singular, aunque localizada, que no trasciende lo que podemos llamar pensamiento helénico del mundo.

Es en el cuadro de este pensamiento donde hay que entender las nociones relativas al «alma»: es digno de notarse que incluso el dionisismo como tal, así como los misterios de Eleusis[2], no hacen mención a ésta. Si ocupa un importante lugar en una especulación «mística» y en la enseñanza pitagórica y platónica, la concepción corriente no está afectada por ella —el mismo Platón es el primero en reconocerlo en el momento de abordar el problema de la inmortalidad—. No nos extrañaremos, pues, de que la idea del alma, en el pensamiento corriente, sea

---

[2] Cf. WILEMOWITZ-MÖLLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 59.

de una índole que llamaríamos, de manera grosera, positiva —la objetivación no va más allá de la imposición del nombre—; la *psyché* es el conjunto de las manifestaciones conscientes de la persona y, a lo sumo, el principio, concebido de manera vaga, que las produce en el plano de la vida presente. Pero lo que conviene observar es que la palabra misma recubrió más antiguamente (y sigue recubriendo en algunas tradiciones) nociones de un tipo completamente diferente: el empleo homérico, ya se verá, es radicalmente distinto, por no decir inverso; ahora bien, en textos que pertenecen todavía a la época arcaica se puede constatar ya el cambio de sentido; no es excesivo hablar de mutación, y se puede decir que ésta es reveladora.

Por supuesto que esta sola consideración no agota el tema. Las «supersticiones» o las «pervivencias» son igualmente a tener en cuenta. Siempre se ha hablado de almas errantes o de cosas parecidas; así como del Hades en términos de *Scheol*. Existen nociones más específicas y que pueden adquirir una cierta consistencia, como la del *genio* personal, análogo, por cierto, al *genius* latino, pero que no es objeto de culto antes de la época helenística. Inversamente, existe un culto de los muertos (esencialmente familiar); no obstante, sí se puede decir que implica generalmente una idea vaga de sobrevida, prescinde de por sí de toda representación concreta de inmortalidad e incluso, en última instancia, de toda creencia. Por lo demás, la poesía puede utilizar bastante libremente un material de imágenes: la muerte se traduce en ella por una separación del «cuerpo» y del «alma», el primero con vuelta a la tierra y la segunda, recogida en el éter. Así reza un epitafio de guerreros en 432; es la idea de Eurípides por la misma época. Apenas si se percibe en todo ello una creencia segura, o el interés patético que podría alimentarla.

Pero existe una noción que tiene su sitio idóneo en la estructura del mundo religioso y sobre la que cabe deternernos por lo significativa que es: la noción de héroe.

Los héroes forman una especie aparte entre los dioses y los hombres: sus representantes son efectivamente hombres, pero hombres que, más allá de la muerte, adquirieron una condición o estatuto sobrehumanos. El problema de sus «orígenes» no admite ningún tipo de simplismos: existe una gran variedad de héroes, y dentro de su variedad, se pueden percibir varias etapas de pensamiento y varios momentos de historia social. Antes que nada, la noción pertenece a un fondo muy antiguo: el héroe está asociado, a menudo, a la tierra y a la fertilidad y, sea el que fuere, vuelve fácilmente a esta vocación primordial; bajo las especies del «archigeta» local, perpetúa un recuerdo del Rey divino, dispensador y responsable de la prosperidad; a un nivel diferente, la noción se ha fijado naturalmente en la especie del guerrero (los hombres de la «cuarta edad», de Hesíodo); para las *gentes* nobles, que debieron cultivarla de manera especial, se confunde con la del antepasado. Y todos estos pensamientos convergen en la edad histórica

en la noción del héroe protector de la ciudad. Por tanto, la especie permanece abierta: hombres eminentes —o singulares— pueden aún entrar en ella después de su muerte.

En cierto sentido, esta categoría refleja claramente la organización de pensamiento que hemos visto y que es la de una Grecia «clásica». Si ésta ensalza a la humanidad por el hecho de que la humanidad le es esencial, no deja por menos de confirmar, en la concepción misma de una realidad intermediaria, un estado congenital del hombre, que es un estado de subordinación y de clausura. La condición heroica es excepcional por definición: la masa de sus beneficiarios pertenece a un tiempo pretérito, es de un tiempo que no es el histórico. Si acceden a ella hombres nuevos, la regla teórica es la de una estricta limitación: es interesante constatar que Delfos ejerce a este respecto una especie de magisterio, y, en un caso de a finales del siglo V, decide proclamar que el héroe que acaba de canonizar es el «último». Otro rasgo específico es el de la gratitud: la promoción no se conquistaba en aquellos tiempos, y menos aún se merecía; se producía a menudo de manera desconcertante: lo que la decidía era sobre todo un «signo» (como la desaparición), revelando en un instante una brusca fisura en la barrera que separa del otro mundo. O sea, que la personalidad histórica tiende a desvanecerse en el culto. La virtud del héroe es una virtud funcional: se sitúa a un nivel que es, repitámoslo una vez más, intermediario, pero sin que el héroe penetre por lo general en el mundo de los dioses ni figure como intercesor entre éstos y los hombres.

Si estuviéramos aún en la época en que la «serenidad del alma griega» era una verdad aceptada, podríamos detenernos ya. Digamos, con todo, que esta concepción que, con matices distintos, ha sido la de los grandes helenistas, corresponde en efecto a una realidad histórica, a la existencia de un cierto sistema de pensamiento y de actitudes. Que éste comporte la existencia de cosas diversas e incluso heterogéneas, ello no cambia el estado de la cuestión. Las oposiciones mismas lo componen, Dioniso equilibra a Apolo. Pero, en realidad, podemos detectar tensiones: la idea de que el hombre en cuanto tal no puede en ningún sentido acceder a una condición divina no se acepta sin una cierta resistencia.

Podría haber algo de revelador en la insistencia misma con que Píndaro repite la lección délfica: «no intentes ser dios»; ¿no sería una tentación que él condena? De hecho, la lección puede ser formalmente contradicha. Por el momento no nos referimos a las enseñanzas del género «órfico», ya que se las podría considerar, en última instancia, como fenómenos marginales. Pero cuando Aristóteles afirma la posibilidad de que el sabio se vuelva inmortal, en cierto modo toma postura contra un adagio tradicional que no teme citar y que se puede leer con todas sus letras en Píndaro. En otro orden de cosas, he aquí un episodio sorprendente que conocemos casi de casualidad: Lisandro, vencedor de Atenas y liberador de las ciudades que ésta oprimía, se convierte en ob-

jeto de culto en Asia Menor. Después de su muerte no se le hace héroe; pero se le deifica en vida: exactamente como ocurrirá con los soberanos de la época helenística. Servilismo, si se quiere; pero ¿cuáles son las razones de la adopción de esta forma aberrante?

Estos hechos son bastante diferentes, pero tienen en común que contradicen un pensamiento helénico que se podría llamar normal. Y ambos plantean problemas de historia: el de los orígenes de la tradición filosófica —y el de los «resurgimientos» que puede significar la adoración de un jefe o de un rey—. Sobre todo pensamiento humano pesan herencias, que son precisamente las que provocan a veces las rupturas de equilibrio.

Es un hecho bastante chocante el que la noción que nos ha parecido ser una pieza maestra y particularmente significante en una cierta concepción helénica del mundo —me refiero a la del héroe— no haya sobrevivido precisamente a la ruina de la ciudad. Desde la época helenística se introducen en ella valores nuevos, y si el culto de los héroes sigue siendo naturalmente fiel a la tradición, la categoría en cuanto tal no se reconoce ya en las creaciones a las que se procede. Por una parte, la apelación del héroe va a generalizarse y acabará siendo atribuida a todos los muertos. Por otra, se acusa una ambigüedad entre la condición de héroe y la de dios, al menos respecto a la especie de los héroes que representan valores sociales, como la de jefe militar, legislador, fundador de colonias o restaurador de ciudades. Ahora bien, se puede pensar que la noción de «hombre divino» se perpetúa en ella subterráneamente: ya el mismo oráculo del Delfos, según parece, dudaba de si debía llamar a Licurgo con el nombre de hombre o el de dios. En la época de la ciudad la tendencia se halla severamente contenida, por no decir reprimida: el caso de Lisandro no es más que una excepción, bastante rara por cierto. Pero nos percatamos de que, aun reconociendo la importancia de los «influjos orientales», cabe reconocer el punto final de una tendencia helénica en el culto de los soberanos en la época alejandrina, así como en esas divinizaciones *post mortem* que alternan casi arbitrariamente con las heroizaciones.

Por notable que sea este orden de hechos, existe uno cuya trascendencia es mucho mayor. En la representación del «alma» que hemos mencionado como más o menos dominante, el pensamiento religioso se encuentra, lo menos que se pueda decir, bastante adormecido: se trata de un carácter inverso que podemos constatar en un fondo de creencias que se remontan muy lejos y cuyas secuelas han sido de importancia capital para la historia.

Cosa digna de notar, apenas si se conoce su punto de partida, y menos aún su razón de ser, en el testimonio literario, para nosotros el más antiguo, y que fue para los griegos de autoridad duradera: la concepción homérica se halla en los antípodas de lo que se podría llamar concepción mística. Por el nombre de *psyché,* en cuanto que designa a un ser, Homero entiende sólo esta especie de «doble» que no aparece o

no se realiza más que en el momento de la muerte, momento en que, como un inconsistente fantasma, queda relegado en un más allá tenebroso e inaccesible. En cuanto a las funciones propiamente psicológicas —sobre todo el *thymos,* que es querer y sentimiento—, están ligadas al cuerpo vivo y se desvanecen con la vida. La postura tomada está bastante clara. Pero se puede presumir que la concepción homérica contiene grandes profundidades.

Resulta difícil explorarlas, además de que no es nuestro objeto el hacerlo. Digamos solamente que poseemos el testimonio de pensamiento muy antiguo en el que los muertos, directamente vinculados al mundo humano y al mundo de la naturaleza —en particular a la Madre Tierra—, son integrados a la vida de un grupo local esencialmente representada como cíclica. Ahora bien, en este complejo que suscita imágenes múltiples, la de «soplo», evocada por la etimología de *psyché,* debió tener especial importancia (los *Tritopatores,* que favorecen los nacimientos, son a la vez «vientos» y «antepasados»). De todo este fondo antiguo no aparece nada ya en Homero. En él hallamos la misma esterilización y superación en la representación psicológica del ser vivo: en el manejo de un vocabulario tradicional que adopta, según los casos, un valor que llamaríamos abstracto y significados anatómicos (los *phrenes,* por ejemplo, son al mismo tiempo una parte del cuerpo sin que sepamos exactamente cuál y el «espíritu» simplemente o la «inteligencia»), reconocemos la herencia —y el desgaste— de un estilo formulario; pero sabemos también, y esto por los mismos griegos distintos a Homero, que, detrás de este pensamiento homérico que los «fisiólogos» no tendrán más que prolongar, existe la representación altamente arcaica que privilegia —o valoriza en sentido religioso— ciertas partes u órganos de la persona física: no sólo la cabeza o el corazón, sino también el diafragma, el pulmón, el hígado, al mismo tiempo que ciertos «humores», con que se encuentran asociadas en una mentalidad participacionista las imaginaciones relativas al «alma». Éstas parece que el poeta las ignora o quiere ignorarlas.

Podemos decir, pues, que a pesar de sus arcaísmos de expresión, Homero va en el sentido de un pensamiento «clásico» al que, en cierta manera, sirve de prólogo. Ahora bien, quizá en el momento preciso en que se elaboraban los poemas homéricos estaba afirmándose un pensamiento completamente distinto en un mundo que sólo conocemos por medio de una tradición más o menos mítica, pero que podemos identificar con cierta precisión, ya que los rasgos son bastante semejantes de una figura a otra: se trata de esos personajes maravillosos, indistintamente calificados de «sabios» o de «profetas» y de los que el Pitágoras de la leyenda ofrece un ejemplar o derivado que es ya bastante sugestivo de por sí. Purificadores, curanderos, magos con más o menos magia, taumaturgos de ocasión y sobre todo adivinos o, mejor, videntes, su leyenda permite reconocer dos elementos esenciales: una práctica sistemática de la ascesis (con recuerdos bastante claros de una disciplina de

tipo *yoga*), y un tema fundamental, de aspecto a veces shamanístico, que es el del alma itinerante así como el de las reencarnaciones.

Si no hubiera que ver en esto más que un accidente en la historia del pensamiento griego no procedería que nos detuviésemos más tiempo. Pero este movimiento es significativo a todas luces: revela, en la época arcaica en que se produce, unas aspiraciones y una mentalidad que van en sentido contrario al espíritu que prevalece en el helenismo más aparente, y se pueden percibir sus prolongaciones, que revisten especial trascendencia. No es éste extraño a los orígenes de la filosofía (en pleno siglo V, Empédocles constituye una sorprendente reedición de un tipo de mago). Las enseñanzas que impartía fructificaron tanto en las escuelas como en las sectas: si la doctrina platónica del alma está muy lejos de ser su reproducción exacta, les debe, no obstante, una inspiración que Platón no puede por menos de reconocer; las volvemos a hallar en una religión de «misterio» a la que colocamos el epíteto algo convencional de *órfico*, pero cuyas creencias comprobadas son de tipo y tono parecidas y, en la misma línea, cabe considerar cierta especulación religiosa que pone al alma humana en relación directa con un alma divina del mundo y que, bastante al margen de la época clásica, tiene ante ella un porvenir de los mejores. No hay nada en todo ello que permita establecer un cuerpo de doctrina, sino tendencias comunes e igualmente aberrantes.

Una aspiración común ante todo: se quiere entrar en contacto inmediato y como sustancial con la divinidad. En resumidas cuentas, se afirma la ambición de ser uno mismo dios. Empédocles se toma por tal. Las llamadas laminillas órficas que, depositadas en tumbas, pudieron compararse a un Libro de los Muertos, comportan una profesión de fe explícita: el difunto se convierte en un «héroe» o un «dios» (lo que, como ya sabemos, se equivale prácticamente en lo sucesivo). Pero, salvo excepción, el carácter divino no puede ser congénito; o sea, que debe reconquistarse: el alma caída tiene que ser salvada. Pues el alma posee ahora una historia que transcurre fuera del mundo sensible y que se remonta a antes de la presente existencia. Precedencia del ser «espiritual» como realidad aparte, concatenación de las vidas sucesivas, posibilidad de redención —todas estas ideas, que se hallan en el punto de partida de la tradición, le fueron esenciales.

Fuera de esta creencia de «sectas» que tuvo una fortuna singular en la transposición platoniana, pero cuya extensión fue quizá restringida, conviene insistir en ciertas nociones que proceden del mismo espíritu y que ofrecen un doble interés: por una parte, encontramos la prolongación de un pensamiento prehistórico que, por lo demás, hemos visto florecer en diversas partes, pero que toma aquí un sentido verdaderamente nuevo por el patetismo que lo caracteriza; por otra, por localizadas u ocasionales que sean, se pueden reconocer anticipaciones sobre el pensamiento religioso que se desarrollará en la época posterior.

Una de estas ideas es la del *daimôn* individual. Presenta varios as-

pectos así como una cierta unidad de inspiración. Es ante todo la de ese *genius* al que hemos hecho alusión, al mismo tiempo que es una apelación general de los seres divinos; no obstante, tiende hacia la concepción muy definida de un ser divino residente en el hombre, que se revela después de la muerte y a veces incluso durante la vida del mismo: Empédocles es un *daimôn;* difuntos ilustres lo son también; Platón atribuye el estatuto de éstos a los «guardianes» de la polis en el culto que él instituye en honor de sus manes. Esta noción, que se distingue expresamente de la tradicional de héroe, significa, en un nuevo cuadro de pensamiento, posibilidades inéditas de ascenso humano.

Pero la idea de que la misma naturaleza es *demónica* (la fórmula es de Aristóteles) interfiere con la anterior en una representación que sólo parece anunciarse. El ser espiritual del individuo no es solitario (como lo es normalmente el hombre griego). Está vinculado en el platonismo al alma del mundo; pero, fuera de la filosofía —o en sus lindes—, se produce una concepción análoga bajo especies singulares: cabría retener aquí todo lo que respecta al «soplo», a la «inspiración», a la «casualidad» (toda ella curiosamente asociada a una representación física y a la idea de una gracia divina) —e incluso esa famosa teoría de la «purificación de las pasiones» que comporta en Aristóteles aspectos indivisiblemente fisiológicos, psicológicos y metafísicos[3]. La noción de un *pneuma* divino con el que el individuo puede entrar en comunicación inmediata aparece en el centro de una doctrina que toma cada vez más forma: a través de algunos de sus temas renueva de manera extraña un modo de pensamiento «primitivo»; también tiende hacia una representación religiosa del mundo, ya de tipo estoico ya místico, en la que se plantea el problema del lugar y del valor del ser humano —es decir, de sus facultades personales de acceso a la divinidad.

Otro elemento característico: la orientación se desplaza en la representación del hombre y del mundo. Según un pensamiento tradicional, heredad de los grupos humanos que viven en simbiosis con el suelo que ocupan, la imagen dominante es la tierra, fuente de vida y receptora de muertos; en seguida aparece una polarización inversa en esta astrolatría que es una novedad importantísima del último período del platonismo, pues la mutación de que da testimonio no vale sólo para Platón. Es todo un nuevo sentimiento el que toma forma: afirmación global de la naturaleza divina de los astros y, más propiamente, de la afinidad entre el ser del alma y el ser de aquéllos. De ahí provienen esas imaginaciones de las que no hace falta recordar cuál fue su fortuna en el mundo grecorromano.

Con relación a la visión del mundo someramente calificable de helénica, se reconoce bastante bien la singularidad de pensamientos diversos, pero convergentes. Se produce un vuelco en la perspectiva: la idea de lo «divino» no es ya la de una realidad que no puede ser más

[3] Sobre todo este conjunto, cfr. BOYANCE, *Le culte des Muses*, pp. 185-199.

que el objeto de «contemplación»; es la de un Ser que, a su manera, se vuelve hacia el hombre. Y, correlativamente, es la idea del alma y de sus destinos la que, al integrar a veces lo que había de más lejano en la memoria humana, reanuda con un contenido nuevo la consistencia religiosa que había casi perdido.

Ya hemos hecho alusión a los derivados: se puede reconocer como tales, a cualquier nivel que se sitúen y cualquiera que sea la parte de las influencias orientales, algunos de los fenómenos más sobresalientes del período posterior: culto de los monarcas, religiones de salvación, doctrina del dios cósmico... Brusca emergencia curiosa de constatar, pues se trata de una humanidad nueva que hace irrupción; pero hemos visto que, sobre tal o tal punto, es algo que ya se anunciaba.

Quizá el mundo helénico encubría su propia contradicción. El universo mental que corresponde a una sociedad «política» en que la unidad es el ciudadano abstracto e intercambiable, es este *cosmos* en que el hombre halla su sitio, pero no los hombres. Está imperiosamente ordenado, pero su equilibrio es inestable: no se puede hacer abstracción ni del pasado, que se perpetúa en él y que se presta a sorprendentes transposiciones, ni del porvenir, que se prepara en él, ni de esa especie de dialéctica que, pasada la edad, produjo su estallido.

2

ÁGAPES CAMPESINOS ANTIGUOS[1]

Que en la religión griega se reconocen aún fácilmente en varios lugares elementos de origen campesino, es una observación en que, de tanto repetida, no apatece insistir demasiado. Sin embargo, constituye un tema que merece ser estudiado por sí mismo. Pero yo ruego que se tomen estas consideraciones como simples apuntes: no se trata de un estudio sistemático sobre la religión campesina en Grecia, estudio que, por lo demás, no aconsejo; no se trata tampoco de salir en busca de lo primitivo, que definimos como conjunto de conceptos que la etnografía nos ha hecho familiares: este trabajo, útil en su tiempo, ya se ha hecho o se ha intentado hacer y se puede pensar que ya no está al orden del día. El presente proyecto es además mucho menos ambicioso. Consideramos en su realidad concreta un cierto número de usos antiguos, que son usanzas campesinas cuyo meollo lo constituyen el fondo de ciertas francachelas impregnadas de sentido religioso: se trata, o se trataría, de darnos el sentimiento de una sociedad y de un ritmo, igualmente antiguos[2], con el que se corresponden; se trataría también

[1] *Revue des Études Grecques*, t. XLI, 1928, pp. 313-359.

[2] La cronología sólo puede ser relativa. Se puede admitir el carácter primitivo de ciertos usos: 1.°, cuando hay pervivencias caracterizadas a la vez por el medio campesino y por el aspecto indiferenciado de la sociedad en cuestión; 2.°, cuando prácticas pertenecientes a un estadio superior implican gestos y representaciones que no se comprenden directamente en dicho estadio, sino que suponen un fondo más antiguo, que es el de nuestras fiestas. Para aclarar las ideas, y admitiendo una antítesis acusada por PIGANIOL, sobre todo en su *Ensayo sobre los orígenes de Roma*, digamos que los usos primitivos nos parecen, en conjunto, «mediterráneos»: los «indoeuropeos» habrían aportado concepciones de un tipo ya más avanzado emparentadas con la noción definida de *potlatch* (DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité*) y que, por consiguiente, suponen la existencia de circunscripciones territoriales.

de descubrir en el pensamiento vivido, que se expresa y conserva en todo ello, el germen de ciertas nociones religiosas y jurídicas que han hecho fortuna desde entonces.

Este doble designio parece legítimo. Probablemente, las usanzas y concepciones primitivas estuvieron por lo general, sumamente elaboradas. La capa primitiva no suele aflorar las más de las veces. En numerosos lugares —aquéllos precisamente que conocemos mejor—, el campesino padeció fuertemente el engranaje de la ciudad (lo que favorecería ese trabajo de abstracción y estilización libres que hace que el griego tenga tanta dificultad para confesar). A pesar de todo, poseemos testimonios directos sobre las persistencias de una vida campesina más o menos autónoma que se conservó hasta entrada la época histórica. Y el método que lleva al reconocimiento de las transposiciones no es necesariamente, creemos, un círculo vicioso.

En la religión de la polis los festines colectivos ocupan un amplio lugar[3]. En los ritos[4] y en los mitos[5], la cocina tiene una grande importancia. Existe una fórmula ya preparada sobre la virtud religiosa de la comida sacrificial. Pero es una fórmula abstracta. A la ἑστίασις reciente se le encuentran antecedentes. Y ha habido continuidad desde un pasado muy remoto: en el papel de las mujeres que aparecen en las fiestas de la época histórica como distribuidores de comida[6], nos topamos

---

[3] Destaquemos solamente, al azar, algunos rasgos que nos interesan de manera más directa. Dentro del vocabulario religioso, la noción de sacrificio hace pensar en seguida en la de festín común. De ahí nacen empleos como el de δαίνυσθαι en el calendario de Miconos (MICHEL, n.º 714, 25 sq.), de θοινᾶσθαι y θοίνη en algunos reglamentos religiosos (*ibid.*, n.º 695, 11 sq.; 721); empleos vinculados a la prohibición del ἀποφορά, es decir, a la obligación de consumir en el acto dentro del santuario (cfr. ZIEHEN, *Leges Sacrae,* II, páginas 238 sq.). La organización de un sacrificio público aparece designada como la organización de una ἑστίασις (MICHEL, n.º 402, 6). No es rara la mención de ἑστιατορεῖα comprendida en los santuarios (HERÓD., IV, 35; MICHEL, n.º 594, 114; *Leges Sacrae*, II, número 146; PAUS., V, 15, 2; cfr. PLUT., *Banqu. Siete Sab.*, 2); particularmente interesante es el texto de ESTRABÓN, X, p. 487, en que los vastos ἑστιατορεῖα de Tenos son considerados como un signo τοῦ συνέρχεσθαι πλῆθος ἱκανὸν τῶν συνθυόντων αὐτοῖς ἀστυγειτόνων; cfr. ZIEHEN, II, p. 259; P. ROUSSEL, *Delos, col. ath.*, pp. 219, 223 (en el Cynthion, es decir, en un lugar de culto sumamente antiguo), 237; Ch. PICARD, *Ephèse et Claros,* p. 54.

[4] Sobre el sentido de la palabra δρᾶν aplicada a los Kerykes de Eleusis, cfr. CLEIDEMOS, *ap.* ATH., XIV, 640 A; sobre los Κεπτριάδαι y los Δαιτροί, «patrias» de los Kerykes, cfr. FOCIO, *s. v.;* TÖPFFER, *Att. Gen.*, 146 sq.

[5] Sobre los héroes Mattôn y Keraôn, cfr. S. WIDE, *Lakonische Kulte,* p. 278 (relaciones con los μάγειροι de las sissityas espartanas: POLEMON, *ap.* ATH., II, 39 c; Demetrio DE SKEPSIS, *ib.*, IV, 173 F). En otro orden de ideas, no tenemos más que señalar, por el momento, algunos mitos como el del festín de Tántalo; destaquemos, no obstante, que en Lesbos, donde hay un monte Tántalo, se trata al mismo tiempo de Tieste y de una *Daitô* (CORNFORD en J. E. HARRISON, *Themis,* p. 246). El festín de Tántalo es interesante por cuanto que, conservando rasgos completamente primitivos (CORNFORD, *ib.*), es al mismo tiempo, y sin lugar a dudas, un *potlatch.*

[6] Δειπνοφόροι de las Oscoforias de Atenas (HARPOCR., *s. v.;* PLUT., *Teseo,* 23); en Éfeso, según un fragmento de MENANDRO, Κιθαριστής (fiesta de Daitis); cfr. MICHEL, número 993, 36. Cabe recordar aquí el oficio de las θοιναρμόστριαι (NILSSON, *Griech.*

una vez más con un arcaísmo[7]. A decir verdad, nos percatamos en seguida de que una corriente religiosa muy antigua fue captada muy pronto. El noble según el corazón, de Píndaro, no ha olvidado el origen de su prestigio: esos «festines de dioses» a los que no faltó ni en una sola ocasión[8], pues era su función mantenerlos de su bolsillo, ¿qué fueron antes de que en ellos se viera a jefes, a una jerarquía y al Olimpo?

I

Por poco que se quieran identificar nuestras fiestas, es preciso ir primero a lo más concreto.

Las fiestas de campo se distinguen sobre todo por esos festines que tienen lugar sobre lechos de hojas (στιβάδες) y bajo tiendas (σκηναί). Esta costumbre, que lleva la marca de sus orígenes, se mantuvo singularmente viva. En textos relativamente tardíos, el verbo σκηνοῦν se emplea todavía como sinónimo de *sacrificar*[9]: los sacrificios de que se trata sirven de ocasión a festines que parece probado que, en ciertos casos, tuvieron lugar en el mismo santuario[10]; no estamos obligados a pensar que tengan siempre lugar bajo las tiendas que el verbo indica, pero la sistemática revelada aquí ofrece una asociación de ideas bastante tenaz. De hecho, la tradición se mantuvo a menudo para las grandes francachelas. No procede preguntarse si Eurípides arcaíza cuando describe, en términos bastante significativos[11], el festín que Ion, por orden de su presunto padre, manda que se celebre en Delfos bajo una amplia tienda. Sólo que en este caso nos hallamos en una ciudad; se trata, por lo menos, de sus habitantes, y es un rey quien regala. La cos-

---

Feste, pp. 335 y 339), quienes, en el culto de Demeter y de Coré en Laconia y Mesenia, se encargan de organizar comidas de dioses y de humanos; cfr. PROTT., *Fasti*, p. 37; ZIEHEN, *Leges Sacrae*, pp. 182 y 186). En la fiesta laconiana de las Tithenidia (POLEMON, *ap*. ATH., IV, 139 A), las mujeres (las nodrizas) que la celebran θύουσι... καὶ τοὺς γαλαθηνοὺς ὀρθαγορίσκους καὶ παρατιθέασιν ἐν τῇ θοίνῃ τοὺς ἰπνίτας ἄρτους.

[7] Cfr. DUMÉZIL, *o. c.*, p. 130. Compárese con el papel de las Vestales de Roma, en las fiestas relacionadas con la alimentación de la comunidad (Warde FOWLER, *The Roman Festivals*, p. 114); sin embargo, en una inscripción de Esparta, bastante tardía por cierto (*CIG*, n.° 1.239), una mujer lleva el título de Ἑστίαν τῆς πόλεως καὶ θοιναρμοστρίαν (y otra, n.° 1.442, el de Ἑ. τ. π. καὶ θυγατέρα).

[8] PÍND., *Istm.*, II, 39, θεῶν δαῖτας προσέπτυκτο πάσας.

[9] ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, pp. 238 sq.; se emplea entonces como θοινᾶσθαι (página 22, n. 3). Cfr. MICHEL, N.° 720, 1, 3 sq.

[10] Inscripción de Elatea, MICHEL, n.° 703. Cfr. ZIEHEN, *ad* n. 79.

[11] EURÍP., *Ion*, 804 sq. (σκηνὰς ἐς ἱερὰς... κοινὴν ξυνάψων δαῖτα παιδὶ τῷ νέῳ); 1112 y siguientes (δεῖπνα, 1124, con un carácter altamente religioso, pero que hay que distinguir del sacrificio ἀντ' ὀπτηρίων que es personal en Xutos; ὡς πάντα Δελφῶν λαὸν ἐς θοίνην καλῶν, 1140; compárese con la fórmula ritual pronunciada por el heraldo, 1166 sq.; la sala es un συσσίτιον, 1165). Hay varios temas en esto con muy distintas connotaciones y que volveremos a encontrar.

tumbre aparece más próxima a sus orígenes en otra serie de ejemplos: en la fiestas de Laconia, que son fiestas predóricas en cuanto al fondo, en los Karneia[12] y con ocasión de la ceremonia denominada κοπίς en las Hyakinthia y en las Tithenidia[13]; en los misterios de Andania[14]; en el culto instituido por Jenofonte en honor de una Artemisa campestre[15]. Las στιβάδες denotan un arcaísmo aún más irrecusable. Además, la tradición se prolongó más tarde a partir de ellas: el snobismo religioso de un Herodes Ático se complacía aún en respetarla[16]. Lo que es aún más instructivo es que se encuentre su uso en la κοπίς lacedemonia —al mismo tiempo que el de las tiendas[17]—. Y lo que es todavía más interesante es que lo entrevemos con bastante claridad en un rito de Éfeso completamente arcaico, que su *aition* nos permite aún saborerar en su frescor: sobre el prado de apio, la hija del rey lleva un día a muchachos y muchachas a hacer la fiesta[18] —y esto da origen a una fiesta anual.

Todo esto nos sugiere ya que las fiestas más antiguas no se hallan estrechamente localizadas en las aldeas. Y hemos de admitir, en efecto, que, de manera general, se celebraban en pleno campo. La importancia de los bosques queda atestiguada en prácticas como la de los αἰώρα[19] y en aquellos cultos de héroes campestres que representan un avatar de la religión campesina. La de fuentes, lagos y ríos[20] aparecerá sobre todo

---

12 Demetrio DE SKEPSIS, *ap.* ATH., IV, 141 E (σκιάδες): el texto indica que, para los espartanos, la disposición de la fiesta es μίμημα στρατιωτικῆς ἀγωγῆς. Es éste un curioso ejemplo de desviación, por lo demás natural, que experimentaron las instituciones primitivas entre los espartanos: lo que deja traslucir una mayor antigüedad que la ἀγωγή, es el hecho de que la división por tiendas corresponda a la división *por fratrías,* rasgo éste arcaico como hay pocos y casi totalmente extinguido en la Esparta histórica.

13 POLEMON, *ap.* ATH., IV, 138 F: σκηνὰς ποιοῦνται... εὐωχοῦσιν.

14 Reglamento de los misterios, MICHEL, n.° 694 sq. —todo un artículo titulado σκανᾶν.

15 JENOF., *Anab.*, V, 3, 9. Aunque Artemisio de Escilonte quiso ser una sucursal del de Éfeso (Ch. PICARD, *o. c.*, sobre todo pp. 59 sq.); no tenemos por qué creer, en conjunto, en una importación oriental. El culto aparece con un carácter muy sencillo, directamente apropiado para las poblaciones campesinas.

16 FILOSTR., *Vidas de los sof.*, II, 3; con ocasión de las Dionisíacas de la ciudad, ἐν Κεραμεικῷ ποτίζων αὐτοὺς ὁμοίως καὶ ξένους κατακειμένους ἐπὶ στιβάδων κισσοῦ.

17 POLEMON, *o. c.:* ἐν δὲ ταύταις (i. e. σκηναῖς) στιβάδας ἐξ ὕλης, ἐπὶ τούτων δὲ δατίδας ὑποστρωννύουσιν, ἐφ' αἷς τοὺς κατακλιθέντας εὐωχοῦσιν.

18 *Etym. Magn.*, *s. v.* Δαιτίς, p. 252, 11 sq. «Festejar» no aparece en la carta del *aition;* pero basta con leer el texto para convencerse de que este suplemento no es arbitrario: los grupos de jóvenes se entregan a sus diversiones, con el ofrecimiento de una comida a la diosa; y, en el rito instituido en memoria del acontecimiento, se habla, por parte del lexicógrafo en cuestión, de un festín e incluso (cfr. *supra,* n. 6) de δειπνοφορία.

19 Los columpios de las Dionisíacas campestres: *Et. Magn.*, 42, 3. Esta práctica está en los orígenes del tema mítico muy extendido de la diosa ἀπαγχομένη (cfr. FARNELL, *Cults of the Greek States,* II, pp. 427 sq.). Notemos que la fiesta de los αἰώρα es calificada de εὔδειπνος (HES., *s. u.*).

20 Las fuentes son frecuentes en los santuarios (PAUS., VIII, 27, 9; VIII, 29, 1; 42, 12; reglamento de los misterios de Andania, 79 sq., etc.). Se puede recordar aquí que el culto de Artemisa fue algo que les quedó particularmente asociado (PICARD, *o. c.*, página 454; IMMERWAHR, *Kulte und Myth. Arkad.*, 155), como también a los lugares altos. Pero apenas si se necesita recordar que no es éste el lugar indicado para pasar revista a todos

a propósito de los ritos sexuales, en los que veremos un elemento esencial del mismo fondo. La de los lugares altos se deja ver en ceremonias arcaicas, como las procesiones anuales a las cumbres del Pelión y del Cileno[21]; es una de las características más claras de las fiestas antiguas[22] y ello se traduce en las expresiones como «subidas» y «bajadas» que, aplicadas a las fiestas antes de serlo a los dioses, poseen un sentido concreto y directo[23]. El mar, en cambio, no parece jugar más que un papel secundario[24]. Para precisar las imágenes, finalmente, no olvidemos los σημεία, esas marcas extrañas sobre el suelo a las que unas leyendas debieron vincularse desde muy pronto y que, a veces anónimas, fijaban los lugares de congregación[25] antes de convertirse en θέσμια[26], es decir, en marcas de propiedad y prestigio para los jefes de γένη y, por ello mismo, marcas de temas míticos usuales entre las primeras «realezas».

Dentro de este cuadro cabe representarse enormes festines, como el que se nos señala en Arcadia, tierra de pasado en que «todos están en fiesta, esclavos incluidos»[27]. Aquí viene a punto una breve indicación

---

los testimonios que muestran la importancia de los objetos de la naturaleza en la religión griega. Habría para no acabar; recordemos sobre todo que este elemento juega un papel muy importante en la religión egea: vemos en ello la confirmación de conjunto, aunque no, para nosotros, una materia de ulterior estudio; nos limitamos a los documentos, por desgracia mucho más tardíos, que nos permiten sin embargo vislumbrar la psicología de las fiestas más antiguas.

[21] PSEUDO-DICEARCO (*Georg. Min.*, I, p. 107); FARNELL, *Cults*, V, p. 79.

[22] Cfr. CORNFORD (HARRISON, *Themis*, pp. 244 sq.). Tal vez fuera así como se habría de interpretar el nombre de los Hiperbóreos: O. SCHRÖDER, *Arch. f. Rel. W.*, VIII, páginas 69 sq. (Descripción de una fiesta campestre en ALCMAN, fr. 18, ἐν χορυφαῖς ὀρέων.)

[23] Incluso cuando se aplican a los dioses, significan a veces, simplemente, la «llegada» de éstos a su ciudad favorita, o su partida (ATH., IX, 394 F); así ocurre sobre todo con Dioniso (cfr. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, p. 145). Simbolismo que se interfiere con el de la Katábasis a los Infiernos, teniendo asimismo antecedentes bastante claros: así, en el ἄνοδος ου ἀνάβασις del culto de Zeus Panamaros cerca de Estratonicea (sobre lo que parece ser la explicación más comprensiva, la de A. B. COOK, *Zeus*, I, pp. 18 sq.): obsérvese particularmente (BCH, XXVIII, 22, 7 sq.) la expresión τὰ ἀνενεγχθέντα τῷ θεῷ δ[εῖ]πνα.

[24] Solamente algunos rasgos, que parecen antiguos: epifanía de Dioniso en Prasiai de Laconia (PAU., III, 24, 3; cfr. FARNELL, *Cults*, V, pp. 189 sq.); Dioniso con lárnax y con recipiente (USENER, *Sinthflutsage*, pp. 115 sq.). Por lo que nos afecta, digamos que el alcance de estas transposiciones no se deja definir muy bien. Que la fiesta éfesa de Daitis tuviera lugar a orillas del mar, es algo que se puede explicar por la historias de la colonización (cfr. PICARD, *o. c.*, p. 322), aunque es solamente por el rito particular (e incierto) de la *lauatio* del ídolo como está verdaderamente relacionada con el mar.

[25] Inscripción de Tera (principios del siglo IV), *IG*, XII, 3, n.° 452: 'Αγορηιοις δε [δε]ιπνογ [x]αι ια[ρ]α προ το σαμηιο; cf. ESQU., *Supl.*, 205 sq.; v. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, página 316.

[26] Es el nombre característico que les vemos tomar en un fragmento de Eurípides en que se trata de las famosas marcas de la Acrópolis (*Erecteo*, fr. 362, 46). Acerca de las *Lokalmarken* y del proceso secundario por el que se les ha asociado las leyendas heroicas, cfr. PFISTER, *Reliquienkult im Altert.*, 357 sq.

[27] HARMODIOS, *ap.* ATH., IV, 149 c: se trata de sacrificios «a los héroes» (probablemente a todos los héroes de cuerpo presente). Conviene recalcar la presencia de los esclavos, comprobada a menudo en los festejos más antiguos.

que conservamos por casualidad sobre las Targelias, de Mileto: «se lleva como contribución mucho vino y se gasta todo lo que se tiene de más valor»[28]. Se plantea en seguida el «tema del gasto». Es una asociación de ideas legítima que nos suministra Virgilio cuando dice de sus campesinos (Geórg., I, 300):

Frigoribus parto agricolae plerumque fruuntur,
mutuaque inter se laeti conuiuia curant.

Se come a la fuerza y se bebe en cantidad: no es por casualidad que Dioniso, o más bien «el dios», es calificado de εσφυδωμένος, o Atiborrado[29], en un canto popular que acompaña tradicionalmente a bufonerías campesinas; no es tampoco mera casualidad que el mismo Dioniso, divinidad de la vegetación en general, fuera escogido en las fiestas de invierno como patrón auténtico de la viña y del vino; los amplios cálices rústicos resultaron como el accesorio obligado en ciertas Teoxenias, de Dióscuros, que conservaban su aspecto popular[30], y se puede sospechar que la expresión οἶνος ξενικός, a la que no se sabe demasiado bien qué sentido dar en una inscripción de Thera[31], no es más que una expresión de hospitalidad[32].

Sería interesante conocer lo que se come. Faltan algunas precisiones. Sería importante saber si se consume carne de ganado mayor. Personalmente creo, sin poder dar lo que se llama una prueba, que el sacrificio del buey representa un estado posterior a nuestros usos. No cabe duda de su antigüedad; baste mencionar el sarcófago de Haghia Triada; pero se trata de saber si, por ser el sacrificio de la ciudad por excelencia[33], no fue en principio un sacrificio «real»[34]. Las tradiciones persistentes sobre el respeto a los animales de labranza[35] —tradiciones precisamente contrarias a la práctica ritual— podrían perfectamente apuntar a una prohibición prehistórica. Conviene, además, retener algo de las leyendas o tradiciones que sugieren la gran antigüedad de los sacrificios incruentos[36]. Sobre todo si se considera que estas tradiciones

---

28 PARTHENIOS, IX, 5. Sería exagerado asociar estas fiestas, como lo hace DUMÉZIL (*o. c.*, pp. 257 sq.) al festín de la inmortalidad «indoeuropeo».

29 ATH., XIV, 622 c.

30 JEBB, *Bacchyl.*, fr. 17 y comentario.

31 Testamento de Epicteto (MICHEL, n.° 1.001), IV, 32. Conviene observar que se trata de una «recepción» de toda la cofradía, según una costumbre que se remonta a muy antiguo, como veremos. No nos satisface ni la traducción de las *Inscr. Jurid.*, ni la interpretación de ZIEHEN.

32 PÍND., *o. c.*, VII, principio.

33 Cfr. ZIEHEN, p. 208, *o. c.*

34 Véase, por ejemplo, el sacrificio de Néstor en el tercer canto de la *Odisea*. Este género de sacrificios se cultivó sobre todo por parte aquea (sobre estos caracteres «indoeuropeos», cfr. LAUM, *Heiliges Geld*, pp. 50 sq.).

35 Cfr. HIRZEL, *Themis*, pp. 216 sq. (pero con una extraña inversión).

36 Es lo que ha visto, a pesar de lo artificioso de ciertos constructos, Miss HARRISON (*Proleg. to the Study of Gr. Relig.*, pp. 78 sq.).

no excluyen siempre el uso, ni siquiera el religioso, de todo alimento animal: los pitagóricos no se lo saltaron siempre a la torera y Pitágoras comió a veces cerdo y cabrito[37]. Son cabras que se sacrifican para comerlas —«y ningún otro animal»— en una ceremonia arcaica de los Hyakinthia[38] o en una fiesta no menos arcaica de Argólida[39]. En cuanto a la harina y legumbres, su importancia religiosa parece significar la existencia de un estado muy antiguo. En este sentido hay que retener el uso de las ollas llenas de simientes que se hacen hervir en las Pianepsias y en los Χύτροι de las Antesterias[40]. Además, es en las fiestas de carácter popular donde se descubre el empleo de panes que tienen a veces formas especiales y denominaciones indígenas[41].

Si situamos mejor los momentos de las fiestas, conseguiremos acercarnos un poco más a la vida social.

Virgilio nos mostraba a sus campesinos haciendo francachelas durante la estación del invierno con las reservas que habían podido guardar, y emplea una expresión de una gran riqueza, *genialis hiems*[42]. En un resto de poema, Alcman habla de la primavera como la estación «en que todo crece, pero en que no hay mucho para comer»[43]. Y parece bastante cierto. En realidad, es que se ha comido demasiado antes. Las necesarias avaricias y las obligatorias prodigalidades se imponen alternándose en la vida del campesino. De hecho, el invierno se nos aparece ante todo como la estación de las fiestas.

A pesar de las adjunciones, sistematizaciones y desajustes inevitables, el sistema de las fiestas de la ciudad —en Ática, al menos, donde lo conocemos mejor— ha conservado una buena dosis de arcaísmo. Nos atreveríamos a añadir que los momentos de la antigua vida religiosa son simplemente paralelos a los de la vida de la naturaleza: ello sería, sin embargo, hablar demasiado deprisa, o digamos que sólo

---

37 Estos rasgos son referidos por Is. Lévy a un cierto tipo de la leyenda pitagórica: la novela pseudo-histórica del siglo III (*Rech. sur les sources de la lég. de Pithag.*, p. 44). Lo cual no implica que no existan, dentro de esta concepción, unos recuerdos más antiguos.

38 POLEMON, *ap.* ATH., II, 138 F.

39 PAUS., II, 23, 1: Cochinillos lechales en las Tithénidia de Laconia (la fiesta de las «nodrizas» con banquete servido por mujeres): POLEMON, *o. c.* Cabe mencionar igualmente el pescado (cfr. *infra*).

40 En la época clásica, en esta última ceremonia, dejan ya de consumirse (TEOPOMPO, *ap. Schol. Aristoph. Ran.*, 218).

41 Ej.: pan φυσίχυλλος en las Hyakinthia (POLEMON, *o. c.*), ἰπνίται ἄρτοι en las Tithénidia *(ib.)*, δόρατα délficos en los reglamentos de las Labíades, ὀβελίαι ἄρτοι (POLL., VI, 75), pan ἀχαΐνης (ATH., II, 109 E-F). Es cierto que los alimentos consumidos en común en las fiestas campesinas dieron lugar a representaciones muy animadas que dejaron su propia marca en el conjunto heterogéneo del ritual clásico; observemos aquí la definición de la ἀμβροσία por parte de ANTÍCLIDES, *ap.* ATH., XI, 473 C y, de manera general, el papel de la παγκάρπεια (cfr. particularmente, SOPH. *ap.* PORPHYR., *de abstr.*, II, 9).

42 *Georg.*, I, 302. Con relación a esta expresión, cfr. JACOBSEN, *Les Mânes*, II, p. 196.

43 ALCMAN, fr. 49 B. Es una práctica social lo que se indica aquí, y no sólo una imposición de la naturaleza, ya que en invierno, del que Alcman acaba de hablar, no hay precisamente más frutos de la tierra.

es verdad en parte. Si consideramos el calendario ático y tenemos en cuenta el enriquecimiento que ocasiona el sistema de las fiestas a partir de Pisístrato, se nos presenta una cierta oposición entre dos partes del año: un período invernal, bastante dilatado, y otro estival; el primero es rico en fiestas antiguas que son verdaderas fiestas, con vida colectiva y arcaísmos sabrosos; el segundo se nos aparece pobre en comparación. Desde el final del primer período acusan las Dionisíacas, las urbanas sobre todo, su aspecto moderno; las Panateneas son una fiesta de ciudad antes que nada, una institución propiamente política en que no se revela nada del pasado; además, tenemos ritos agrarios de un tipo evidentemente muy antiguo, pero ningún ágape especialmente caracterizado, ni nada que indique su memoria; al final del período, los Grandes Misterios suponen una religión demasiado avanzada para que pueda servirnos de argumento. En suma, tenemos la impresión de un cierto ritmo en la vida social. ¿Podemos definirlo algo más?

Es una gran suerte el que la *Ética a Nicómano* deje percibir las realidades concretas de que está hecha la «moral teórica». En ella encontramos (VII, 11, 1160 a) una observación, trivial sin duda, pero que el genio especial de Aristóteles vincula al estudio de las condiciones de la existencia colectiva en el medio griego: después de dejar sentado que la «asociación política» mira hacia la ventaja común de la vida entera y que este objeto se realiza a través de los «sacrificios»[44] y las «reuniones»[45] con ocasión de los sacrificios, mientras que los hombres en su conjunto conceden honores a los dioses y se propinan descansos acompañados de «placeres», Aristóteles añade: «los sacrificios y reuniones con más antigüedad son naturalmente los que tenían lugar después de la recogida de los frutos de la tierra, pues era precisamente en ese momento cuando se disfrutaba de más ocio». Observación oportuna: haremos hincapié sobre todo en la palabra «ocio». No es el final de la cosecha el que lo trae; hay que esperar al mes de la vendimia, por lo que «frutos de la tierra» ha de entenderse en sentido amplio. A decir verdad, es incluso el tiempo de la siembra solamente el que marcará el final de las tareas agrícolas; pero es significativo que no se trate de una fecha crítica: la vida social no sigue servilmente a la vida de la naturaleza. El comienzo del «ocio» suficiente se da en la época que está caracterizada en el calendario ático por fiestas campesinas como las Pianepsias y las Oscoforias. Es entonces cuando se abre un nuevo período por la abundancia y por una promesa de abundancia; la novedad vale sobre todo para los

---

44 Las θυσίαι son por lo general festines sacrificiales.

45 Συνόδοις. Sobre esta palabra, cfr. HIRZEL, *Themis*, p. 330. Siguió empleándose en el vocabulario religioso (MICHEL, n.° 710). Se aplica a algunos *conuentus* que tienen lugar con ocasión de las fiestas y que no se remontan a un estadio más antiguo que la πόλις, la cual preparan a su vez (cfr. συνέρχεσθαι, expresión definida con relación a los sinecismos: ARIST., *Polit.*, I, 2, 1252 b; ESTRABÓN, VIII, 3, p. 336). Proponemos el término, utilizando en ciertas regiones del agro francés, de *asambleas*.

humanos[46]. E igual que se abre, se cierra: el momento final está marcado por fiestas que son sobre todo fiestas de los muertos, y que oscilan entre los dos meses de Antesterion y Elafebolion[47]. Así nos explicamos mejor que el principio y el final del período revistan una importancia singular.

Estas «asambleas» de temporada nos invitan a seguir haciéndonos preguntas, Sabemos que estaban marcadas por gastos; pero, ¿con qué fin?

Existe una noción que ha hecho fortuna en las fiestas; es la de la hospitalidad: una ἑστίασις es un ξενισμός[48]. Hay un tema que, incluso tarde, aparece sin cesar en la vida religiosa: es el de la generosidad —más o menos espontánea u obligatoria— por parte del particular, del magistrado o del sacerdote que da el festín sacrificial. Y este tema es también un tema mítico: en la leyenda de los fundadores de ciudades se encuentra en cierto modo estereotipado. Sin embargo, se trata a menudo de una hospitalidad bastante amplia, dirigida tanto a los «extranjeros» como a los «ciudadanos». La cosa no deja de ser curiosa: los cultos de ciudades son, sobre todo en la época más antigua, cultos exclusivos. Nos vemos llevados a preguntarnos si esta idea de la hospitalidad no es el recuerdo de un estado muy primitivo en el que habría tenido un sentido muy definido.

Precisamente las fiestas cuyo aspecto campesino queda más acentuado se caracterizan también por su acogedora hospitalidad. En las Hyakinthia laconianas «se regala no sólo a los que son del lugar, sino también a los forasteros que se encuentran en ellas»[49]. En la fiesta que Jenofonte había dedicado a una Artemisa completamente campestre, la diosa dispensa sus favores a quien acude[50]. Los tesalónicos, de costumbres campesinas, se comportan de igual manera en sus banquetes[51]. Las generosidades periódicas y recíprocas son un rasgo psicológico persistente en la costumbre popular: los cireneos se mandan regalos recíprocamente cuando sacrifican a Cronos —con este dios siempre se evoca un vago recuerdo de la edad de oro—, y estos regalos son de especial consideración: se trata de pasteles de harina con, al parecer, miel y frutos[52].

---

[46] Que el ritmo es propiamente social, es algo que muestra el papel subordinado del elemento «naturalista»: no aparece para nada el que la entrada del invierno esté marcada por símbolos de tristeza —sino todo lo contrario—. Al final del invierno, si los muertos «vuelven a subir», no es porque simbolicen a los espíritus de la vegetación que buscan la luz, pues son despedidos en el acto; de hecho, estaban presentes hasta ese momento, en que precisamente se les despide.

[47] Cfr. NILSSON, *Griech. Feste*, p. 272.

[48] PATON, *Inscr. of Cos*, n.° 34; *Inscr. Jur. gr.*, II, n.° XXIV B, cara B, 30; MICHEL, número 428, 5 sq.

[49] POLEMON, *ap.* ATH., IV, 138 F.

[50] JENOFONTE, *Anab.*, V, 3, 9.

[51] BATÓN DE SÍNOPE (ATH., XIV, 640 A): θύοντας Διὶ Πελωρίῳ ... οὕτως φιλάνθρωπον τὴν πανήγυριν συντελεῖν ὥστε καὶ τοὺς ξένους ἅπαντας ἐπὶ τὴν θοίνην παραλαμβάνειν.

[52] MACROBIO, *Sat.*, I, 7, 25.

Todo esto es significativo. Pero todo esto es naturalmente casi sin importancia en la época histórica. Sobre la idea del sentimiento de las hospitalidades campesinas existe un testimonio mucho más indirecto, pero que nos muestra hasta qué punto se hallaba arraigado en los ánimos. En los mitos abundan imágenes concretas de las viejas fiestas: una de ellas, completamente auténtica, es la de στιβάς[53]. Existen buenas razones para ello.

Se encuentra mencionado el uso de las στιβάδες en ese reglamento del tiaso ateniense de los Iobacchoi tan rico en curiosidades de historia religiosa. Ha sido a propósito de este texto como se ha planteado la cuestión del valor religioso de la costumbre. Aparece como cierto que el término στιβάς se aplica al festín de los propios Iobacchoi. Pero quizá se cante victoria demasiado pronto respecto a la opinión de Maass, que quería ver en ello *Theoxenias*[54], cuando se ha observado que se trata de un uso completamente natural en las fiestas al aire libre, demasiado natural para merecer que se le preste atención: «los dioses», al parecer, no tendrían nada que hacer aquí; pero la misma persistencia en el uso, la persistencia de un término a la vez multívoco y consagrado[55], hace pensar en una práctica que, por natural que fuera, no dejó de tener desde sus orígenes un significado casi litúrgico. Si se ha pensado aquí en unas Teoxenias, razón había: poco nos importa que en el caso concreto de los Iobacchoi hayan habido o no Teoxenias —lo que, por lo demás, parece plausible—; no es menos cierto que los ágapes de dioses guardan relación con la costumbre arcaica de las στιβάδες, y se puede mostrar que las ξένια de dioses son una imagen magnificada de la hospitalidad de las fiestas campestres.

Es probable que las Teoxenias fueran propiamente lectisternas[56] en la época histórica; pero la κλίσις es también de un tipo bastante simple en la ceremonia de Daitis: el lecho de la diosa está formado con el apio que crece en la pradera. La diosa es como los fieles. Las recepciones de dioses se hacen a la manera de las recepciones humanas más antiguas. Éstos se hallan sentados: ello es así desde tiempo mucho más antiguo que la costumbre de la cama de banquete[57], pues así se estilaba en la στιβάδες. Los ξενισμοί de dioses se asocian muy bien a los de los hombres[58]: se confunden con ellos en la concepción primitiva —que persis-

---

[53] Dáctilos en PAUS., V, 7, 7. Cfr. VALOIS, *Rév. Ét. Anc.*, 1926, p. 311.

[54] MAASS, *Orpheus*, pp. 18 sq. Véase el debate de ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, pp. 318 y siguientes.

[55] Στιβάς designa la capa de hiedra, el banquete sacrificial, el emplazamiento del banquete y hasta el *dies festiuus*.

[56] Observemos por lo demás que las imágenes de los dioses no aparecen siempre, al menos según nuestros textos (L. WENIGER, en *Arch. f. Rel. w.*, XXII, p. 31.

[57] Es sabido que esta costumbre es posterior a Homero. Sería exagerado concluir, como se ha hecho más de una vez, que también lo son las imágenes de los dioses reclinados en el banquete. Se las encuentra junto con la del θρόνος (ROHDE, *Psyche*, I, páginas 130 sq.), pero no por ello dejan de pertenecer a dos fondos religiosos diferentes.

[58] Por ejemplo, en la fundación testamentaria de Diomedon de Cos (*Inscr. Jur. Gr.*,

te— en que la divinidad está a veces indiferenciada[59] y los papeles respectivos de regalador y regalado circulan entre los dioses, los héroes y los hombres[60].

El tema mítico es revelador, tal como Píndaro lo recuerda en un peán compuesto para las Teoxenias de Delfos[61]; es precisamente del mismo tipo que el del festín de ambrosías estudiado recientemente por M. Dumézil —festín también de temporada e igualmente transpuesto en festín de dioses—: la fiesta tenía fama de haber sido instituida después de una epidemia de hambre[62]. No cabe la menor duda de que, con su retorno de temporada y ritos como la ofrenda del puerro en Delfos[63], las Teoxenias clásicas, dirigidas menos a los moradores del Olimpo que a los *numina* más cercanos a la humanidad y a la naturaleza[64], representan la herencia del más viejo pasado: su mismo nombre, como el de las Teodesias, que no son tal vez más que una variante[65], traduce el sentimiento colectivo y espontáneo de los ágapes campesinos: en las vastas στιβάδες se percibe una κατάκλισις de dioses. Es en efecto el mismo sentimiento el que se halla en el fondo de la creencia de los retornos regulares de la divinidad: a las Teoxenias y Teodesias hay que añadir las Teofanías[66]. En Delfos, Apolo vuelve todos los años del país de los Hiperbóreos, la tierra de leyenda cuyas ofrendas se encaminan hacia las congregaciones de temporada[67]: cuando Alceo evocaba esta epifanía entre las fiestas de la naturaleza, aún quedaba un poco de alma primitiva en su poema[68].

¿Cómo funciona, y entre quiénes, esta *hospitalidad* cuya noción es esencial a las fiestas?

II, n.° 24, B. 1, 23 sq.), el ξενισμός de Heracles se acerca mucho a la δεξίωσις de los humanos. Homero y Píndaro son invitados a Teoxenias.

59 HESIQU., θεοξενία · κοινὴ ἑορτὴ πᾶσι τοῖς θεοῖς (cfr. *Hymne orph.*, XXX, 27). La indicación es algo especiosa; compárese con un pasaje de HOMERO en que se refiere el caso de las Talisias, *Il.*, IX, 534 (cfr. DUMÉZIL, *o. c.*, p. 258).

60 Una vieja tradición afirmaba que, en tiempos remotos, los dioses habían sido los invitados de los hombres (HES., fr. 187). Apolo como *Gastgeber:* WENIGER, *o. c.* (asimismo, en la comida de los muertos, éstos figuran tanto como anfitriones que como invitados: L. MALTEN, en *Mitteil. des Arch. Inst., R. A.*, 1923, p. 301); ξένια de héroes en que éstos son recibidos por el dios (*Schol. Pind., Ném.*, VII, 68).

61 PÍND., *Pean.* 6, 63 sq. (cfr. PUECH, en su edición, IV, p. 113).

62 Cfr. DUMÉZIL, *o. c.*, pp. 11, 134 y 166. En Roma, la fiesta de las *Cerealia* tenía también el mismo origen (W. FOWLER, *Roman Fest.*, p. 75).

63 POLEMON, *ap.* ATH., IX, 372 A.

64 Cfr. GRUPPE, *o. c.*, p. 730, 1; 737, 4. La presencia de Apolo en las Teoxenias de Delfos no es ni siquiera segura (NILSSON, *o. c.*, p. 160).

65 HERÓD., I, 51 comparado con *BCH*, 1896, p. 625, n.° 4, 1, 9. Las Teodesias son del tipo religioso que buscamos (obsérvese, en particular, las de Andron, en enero, con el milagro de la conversión del agua del río en vino).

66 Los temas de los himnos délficos, de los poemas de Píndaro y de Alceo relacionados con alguna de estas fiestas están emparentados entre sí.

67 Sobre las relaciones del mito de los Hiperbóreos y las transferencias prehistóricas de «ofrendas», cfr. FARNELL, *Cults*, IV, pp. 100 sq. (aunque se descartara la deducción etimológica, como se suele hacer hoy día).

68 HIMERIOS, XIV, 10.

A tenor de nuestros testimonios, se nos ofrece una hipótesis: la de hospitalidad *entre grupos*[69]. Ya hemos observado que las fiestas tenían lugar frecuentemente en pleno campo: o sea que, situadas en estos puntos de congregación que ya son lugares religiosos, no reúnen sólo a los habitantes de una aldea, sino que asocian también a varias aldeas en las mismas ceremonias y esparcimientos. Pero podemos ahondar en la hipótesis algo más.

Los *demos* no están aislados, sino que se encuentran natural y orgánicamente asociados en «sistemas de demos»[70]. Los grupos se frecuentan mutuamente. Hay una fiesta que da testimonio de ello en la Atenas clásica, la de las *metageitnia*[71]; lo que sabemos de las Dionisíacas campestres da una idea de las idas y venidas de un demos a otro. También pudo haber desde muy pronto aquí y allí centros de vida religiosa regional, preludios de anfictionía[72]; se recibía y se era recibido en pleno camino: Deipnias, el lugar del festín, es una estación sobre la vía sagrada de Tesalia a Delfos.

Existen dos órdenes de hechos históricos que ilustran y confirman a la vez estas indicaciones.

Uno lo constituyen los detalles relativos a la organización y a la especie de articulación de las fiestas recientes. No se puede obtener ningún argumento de la estructura de las fiestas atenienses, en que las tribus se hallan asociadas y enfrentadas al mismo tiempo. Se da en ellas no obstante la transposición —tardía— de un concepto fundamental, que la ciudad no ha inventado. La transposición es más inmediata en el caso de las *dos* tribus de Cos que, a excepción de la tercera, «participan en el culto de Apolo y de Heracles de Halasarna»[73]. Las *fratrias* lacedemonias se hallan igual y separadamente representadas en la celebración

---

[69] Tiene naturalmente un aspecto individual, en cuanto que cada cual siente la obligación de apartar algo, εἰσφέρειν; es esta última noción la que predominará, en general, cuando intentemos discernir supervivencias históricas.

[70] ESTRABÓN, VIII, 3, p. 337; XIV, 25, p. 600. Se sabe que varios de estos «sistemas» se han descubierto en Ática, donde sobreviven en la época histórica con fines religiosos (cfr., sobre todo, PROTT, *Fasti*, n.° 26). Con relación a los banquetes que se celebran, ocasionados en parte por los intercambios entre demos, hay un texto de sumo interés: es un decreto del demos de Ploteia, MICHEL, n.° 140. Concebimos el demos como una unidad campesina (sinónima de κώμη), lo que parece probar a su vez la expresión homérica δῆμός τε πόλις τε (si bien el sentido parece haber cambiado ya algo a partir del mismo Homero: cfr. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griech.*, pp. 128 sq.). Esta unidad es una aldea. Sobre los caracteres de la aldea antigua, cfr. PÖHLMANN, *Gesch. des ant. Kommun.*, I, pp. 7 sq.; sobre el modo de hábitat y la morfología más antigua, cfr. KORNEMANN, «Polis und Urbs», en *Klio*, V (1905), pp. 75 sq.

[71] Para los textos relativos a la fiesta, cfr. A. MOMMSEN, *Feste v. St. Ath.*, *s. v.* El *aition* se encuentra en PLUTARCO, *De exsil*, 6. Fiesta insignificante en la época clásica; pero hay un mes llamado *Metageitnion*, lo que prueba su primitiva importancia (en el calendario que conocemos, corresponde a agosto; pero no era en agosto cuando podían tener lugar los movimientos de demos).

[72] La etimología tiene un valor perfectamente concreto: los ἀμφικτίονες son los que «*viven* alrededor» o tienen su *vicus* muy cerca.

[73] MICHEL, n.° 986. Para la interpretación, cfr. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, n.° 45.

de los *karneia*[74]. Asimismo, en las ceremonias arcaicas que presiden los «Dieciséis» del Olimpo, la *dualidad* de los *coros* de un mismo sexo son tal vez algo aún más sugerente[75]. Por otra parte, la organización religiosa de Atenas comporta a veces un sistema de relaciones entre las fiestas y los γένη que las presiden: y estas relaciones, convertidas en protocolarias, se traslucen sobre todo por las invitaciones a los banquetes[76].

El otro orden de hechos es el que constatamos en la organización de las relaciones entre ciudades. Sabemos que la idea de hospitalidad ocupa un primerísimo plano. No es, sin embargo, meramente metafórica; se expresa bajo las formas más concretas en los países más atrasados: es costumbre en Creta el que en las comidas públicas se reserven dos mesas a los forasteros y se sirvan antes que la de los magistrados[77]. En un estadio más avanzado, constatamos una vez más la vitalidad de nociones características: los delfianos tienen el privilegio de sentarse en los festines sagrados de los Magnetas[78].

Digamos finalmente que, para barruntar lo que fue en una época prehistórica este modo de relaciones entre grupos, no está prohibido recurrir a la analogía, cuando ésta nos es ofrecida por una civilización paralela. Las Tablas Eugubinas[79] nos indican una organización al mismo tiempo arcaica y ya sistematizada, casi fijada: todos los años tienen que abastecer los *Clavernii* a los *fratres Atiedii* con cuatro libras de harina —y de harina de un origen preciso— más una comida para los dos hombres que irán por la harina; todos los años deben suministrar los *fratres Atiedii* a los *Clavernii* diez porciones de carne de cerdo más una comida. Y lo mismo ocurre con otro grupo...

Y ahora, cuando la leyenda de los Argonautas nos lo muestra, a ellos o a sus descendientes, siendo recibidos por las lemnianas, por los Cabiros, por los lacedemonios[80], podemos hacernos ya una idea, a través del escenario de las fiestas que presenta[81], de las realidades lejanas a que responde.

---

[74] DEMETRIO DE SKEPSIS, *ap.* ATH., IV, 141 E.

[75] Los Heraia, que son del departamento de las «dieciséis mujeres», representan en el culto de Olimpia un fondo muy antiguo (L. WENIGER, «Das Hochfest des Zeus in Olympia», en *Klio*, V, 1905, pp. 28 sq.). Las dieciséis organizaban carreras de muchachas; también organizaban coros, llamados cada uno de ellos con el nombre de una heroína (PAUS., V, 16, 6).

[76] ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, n.° 6, 1, 3 sq.

[77] DOSÍADAS y PIRGION, *ap.* ATH., IV, 143 B-E. Cfr. *CIG*, n.° 2.554, 1, 60 sq.; *BCH*, XXXIV (1910), p. 331, 1, 17.

[78] ATH., 173 E.

[79] V, B, 1, 8 sq. (C. D. BUCK, *Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte*, p. 155); remítase igualmente a la obra de Bréal.

[80] Volvemos a encontrar las Lemnianas en Esparta. La acogida de los Argonautas en Lemnos era el tema del *Hipsipilo* y de los *Cabiros* de Esquilo: ATH., X, 428 F; IX, 373 D; *Schol. Apoll. Rh.*, I, 773 (en que el sentido de *invernar* para χειμαζομένοις parece más obvio).

[81] DUMÉZIL ha mostrado perfectamente que se imponía claramente este modo de interpretación (*Le crime des Lemniennes*, sobre todo pp. 30, 42 sq.).

Entrevemos sociedades humanas. Queda encontrar en las mismas instituciones de las fiestas la virtud social que les da su razón de ser.

Subsisten designaciones en la época histórica que subrayan la noción fundamental: los *Agrionia*, cuyo nombre parece derivado de ἀγείρω[82]; los *Agoreia*, en que se vuelve a encontrar la misma raíz[83]; las *Apellai*, que deben su título a «asambleas» cuyo carácter propiamente «político» no es precisamente el más antiguo[84]. En estas «reuniones» de grupos homogéneos, enaltecen periódicamente las almas la hospitalidad recíproca y los festejos colectivos: ¿a qué objetos se hallan ligadas?

Los vivos no son los únicos convocados a las asambleas: la fiesta de los Agrionia, en Argos, es una fiesta de los muertos[85]. Los muertos ocupan un lugar preponderante en el fondo religioso más antiguo. Los encontramos más o menos en todas las fiestas, particularmente en momentos precisos. Uno de ellos parece ser el principio del período invernal; es lo que indicaría la ofrenda de los ὡραῖα, frutos de la tierra, que caracteriza a ciertas fiestas de los muertos[86]: ésta nos remite a la época del año que, por otra parte, está marcada por fiestas como las Pyanepsias[87] y las Oscoforias. Pero los muertos se hallan asociados sobre todo a las fiestas del final del invierno, época en que tenemos concordancias más claras[88]. En Ática se les recibe y se les despide en las Antesterias[89]. Los ritos tradicionales de que son objeto y que los representan en colaboración con las potencias de la vida corresponden a un aspecto indiferenciado de la vida social: es en un medio más reciente en el que los muertos se individualizan y se convierten propiamente en antepasados[90].

---

82 NILSSON, *Griech. Feste*, p. 271 (pero no hay motivo para restringir la *reunión* a los muertos). El mes de Agrionios (forma eólica 'Αγέρρανιος) aparece a menudo en los calendarios.

83 En Tera: *IG*, XII, 3, n.º 452. El sentido de fiesta, si bien discutido, parece el más probable. Se vislumbra una oposición entre las *Artamilia*, fiesta de primavera, y las *Agoreia*, fiesta de otoño. Cfr. *Leges Sacrae*, II, 316; después, HILLER VON GÄRTRINGEN, en *Hermes*, 1901, pp. 134 sq. Se trata de una fiesta campestre, «en un lugar alejado de la ciudad» (H. VON GÄRTRINGEN, *o. c.*), y cuya nota esencial es un δεῖπνον —o sea, un festín ofrecido a los dioses (ambigüedad que no nos asombra ya, pues el mismo empleo se encuentra en una inscripción de Estratonicea anteriormente citada, p. 26, n. 23).

84 Cfr. H. E. HARRISON, *Themis*, pp. 439 sq. («Apollon as Megistos Couros»).

85 HESIQU., *s. u.*, 'Αγράνια, 'Αγριάνια.

86 HESIQU., *s. u.*, ὡραῖα.

87 Sobre la relación entre esta *pankarpia* de otoño y la *panspermia* de las fiestas primaverales de los muertos, cfr. HARRISON, *Themis*, p. 292.

88 Cfr. ROHDE, *Psyche*, II, p. 13, 2; 45, 1; 2. En Apolonia de Calcídica, la fiesta de los muertos, primero en Elafebolion, fue luego en Antesterion: HEGESANDROS, *ap.* ATH., VII, 334 F.

89 Sobre las Antesterias, caracterizadas como fiestas de los muertos, véanse los *prolegomena* de Miss Harrison, cap. II; pero la exposición del problema fue algo unilateral, como lo reconoció luego la autora en *Themis*, pp. 275 sq. Las Antesterias son una fiesta de los muertos, pero son también, irrefragablemente, algo más.

90 No es éste el momento de estudiar este proceso. Notemos tan sólo, a propósito de la palabra ὡραῖα que acabamos de encontrar, el cambio de sentido que experimenta en el culto de los muertos individuales, en que se aplica a las ofrendas de *aniversario* (sobre esta acepción, cfr. ROHDE, *Psyche*, I, p. 251, n. 2).

Al lado de los antiguos, los recién llegados. Uno de los ritos característicos de los *Apellai* es la ofrenda de los *apellaia,* «víctimas de mayoría»[91]; la fiesta ática de las Apaturias comporta también como elemento esencial los sacrificios de los *koureia,* celebrados para los mancebos que salen de la infancia[92]. Los *apellaia* y los *koureia* nos son conocidos principalmente gracias a reglamentos de fratrias. Las Apaturias son una fiesta de fratrias, y uno de sus tres días se denomina ἡ κουρεῶτις ἡμέρα. La inscripción en la fratria, forma moderna que se ha mantenido en la costumbre de la época histórica en que ya no es más que una pervivencia sin verdadero valor jurídico, está en necesaria relación con los *koureia.* Todo ésto indica una ligazón directa entre los ritos de los que son objeto los jóvenes o κοῦροι y su admisión en un grupo social, que es sin ninguna duda del tipo más antiguo: cualesquiera que hayan podido ser, en efecto, los destinos de la fratria en el régimen de la ciudad, sabemos que ha sido tolerada más bien que incorporada a la misma. Cuál era la naturaleza de la fratria primitiva, o de los grupos prehistóricos que pudieron denominarse de este modo en fecha relativamente tardía[93], es una cuestión oscura que no es el momento de abordar aquí. Algunas indicaciones por parte de un historiador[94] harían pensar que ésta asociaba a varios grupos que se hallaban en relación de *conubium,* lo que se intentará esclarecer posteriormente. Aunque se haya de ver una unidad propiamente homogénea, las fiestas de que acabamos de hablar son aún, por lo menos, comunes a todas las unidades del mismo orden[95]; y así como las ceremonias de iniciación son normalmente ceremonias tribales, igualmente concebimos que la admisión de los jóvenes se haga, por definición, en las «asambleas» que designa el mismo nombre de las Apellai: los κοῦροι son recibidos en una sociedad que no es ni de tipo feudal, ni de tipo político, sino algo mucho más simple.

---

91 Reglamento de la fratría de los Labíadas (*Inscr. Jur. Gr.*, II, n.° XXVIII), A, 31 y siguientes.

92 Reglamento de la fratría de los Demociónidas (*ib.*, n.° XXIX), A, 26 sq.; PÓLUX, VIII, 107. Nunca se definió exactamente la edad, como ocurrió en el contexto de la mayoría civil. Pólux dice: εἰς ἡλικίαν προελθόντων. En la época clásica, el momento estaba tal vez bastante indeterminado (pura conjetura en *Inscr. Jur.*, p. 212); para un medio más antiguo, la expresión de Pólux tendría un valor muy claro, sin que se necesitara ningún número.

93 Es obvio que la *fratría* es de origen indoeuropeo; que responda a una forma de organización indoeuropea, ya es otra cuestión: existen correspondencias (en sánscrito y, sobre todo, en eslavo), pero demasiado insuficientes para que nos podamos pronunciar —si se considera además que la palabra *fraterno* parece que tuvo un sentido algo restringido en la lengua madre... En cualquier caso, la fratría (que presenta, en oposición al *genos*, un carácter «democrático» bastante acusado) puede ser muy bien, bajo un nombre nuevo, el avatar de grupos muy antiguos.

94 DICEARCO, fr. 9 b (*FHG*, II, p. 238), *ap.* STEPH. πάτρα (nótese ἱερῶν κοινωνικὴ σύνοδος).

95 Sobre el carácter colectivo de las Apaturias de Atenas, cfr. A. MOMMSEN, *o. c.*, en la sección dedicada a esta fiesta (a propósito de la δόρπεια).

Su denominación merece que nos detengamos un poco. La etimología que la vincula a κείρω, «cortar», por alusión a la costumbre del corte de pelo, es simplemente correcta para el lingüista[96], mientras que para el historiador es algo que se le impone. Se trata de un rito de salida de la infancia[97]. Su significado nos viene dado inmediatamente. En cuanto al medio primitivo que éste supone, se nos ofrecen en seguida dos observaciones: 1) La ofrenda de los rizos del cabello se hace generalmente a héroes y no a dioses[98]; si bien se trata de un derivado, se conoce un estado más antiguo en el que se ofrece *a los ríos*[99]; ya se ha visto algo y se seguirá viendo el papel desempeñado por ello; 2) la ofrenda tiene lugar, incluso en la época histórica todavía, *la víspera de la boda*[100]; añadamos que, en la lengua homérica, un recién casado es un κουρίδιος. Vamos a ver cómo estas dos observaciones están en estrecha relación.

Las fiestas campesinas —algunas de ellas al menos— están marcadas por las bodas.

Ya tarde en la costumbre popular, las bodas seguían celebrándose aún preferentemente en una época concreta del año[101]. Ya se ha podido constatar la práctica en fecha antigua de verdaderas bodas colectivas[102]. Se habría podido decir también que dicha práctica se halla atestiguada directamente en una región, Creta[103]. Cabe no obstante agrupar aquí un cierto número de datos.

No queda más que un recuerdo, una vez más de la época histórica, de que las bodas se celebraban en tiempos pasados con ocasión de las fiestas[104]. Los ritos de las fiestas populares, que hasta en las perviven-

---

96 Es extraño que no aparezca mencionada ni siquiera en el *Dict. étymol.* de Boisacq: es obvio que la raíz *(s) qer* es igual de admisible fonéticamente que una raíz *ker*, «crecer».

97 *Locus classicus*, en PLUT., *Teseo*, 5.

98 Hipólito, vírgenes hiperbóreas, Ifinoe de Megara, hijos de Medea, etc.

99 *Il.*, XXIII, 141 sq.; ESQUILO, *Co.*, 5 sq.; PAUS., I, 37, 3; VIII, 20, 3; 41, 3; FILOSTR., *Her.*, 13, 4.

100 En el caso de la ofrenda a Hipólito (EUR., *Hipol.*, 1425 sq.; PAUS., II, 32, 1), a las vírgenes hiperbóreas (HERÓD., IV, 34), y quizá también en el caso de Eucleia (PLUT., *Arist.*, 20, en que se menciona en cualquier caso una προθυσία en honor de la heroína la víspera de la boda). Para la relación entre el rito del corte del cabello y el matrimonio —o la *edad del matrimonio*—, cfr. A. B. COOK, *Zeus*, I, p. 23.

101 ARIST., *Polit.*, VII, 1335 a 35 sq. En un pasaje parecido se puede ver que los matrimonios, en la época antigua, tenían lugar en edad precoz (*ib.*, 18).

102 BRÜCKNER, en *Mitteil. des arch. Inst.*, 1907, pp. 114 sq. (con precisiones sobre las persistencias rituales, que me parecen ilusorias).

103 ESTRABÓN, X, 20, p. 482; según Eforo: γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκκριθέντες...

104 PLATÓN, *Leyes*, VI, 771 E; JENOFONTE DE ÉFESO, 1, 2-3, en que se trata del ἐπιχώριος ἑορτή de Artemisa: es sabido que, sobre los asuntos de Éfeso, el autor es un testigo nada desdeñable; conviene releer de cerca dicho pasaje (sobre todo, 2, 2: procesiones separadas de muchachas y muchachos —de estas últimas forma parte Habrocomés: tiene dieciséis años y «cuenta entre los efebos»; 9; 3; 1: el orden del cortejo se rompe y ἔφηβοι y παρθένοι se encuentran reunidos: los dos héroes, bruscamente, se enamoran mutuamente.

cias modernas del carnaval tracio[105] van tan de buena gana acompañados de representaciones simbólicas del casamiento, es algo que no conviene tampoco olvidar. Pero la ofrenda de la γαμηδία, celebrada con ocasión de las Apaturias áticas, constituye un verdadero testimonio de este pasado[106]. Podemos intentar situar estas fiestas. Aristóteles escoge «el invierno» como temporada favorita de las bodas: según ciertas indicaciones[107], es hacia finales de otoño cuando se está más dispuesto a celebrar dichas fiestas —las fiestas de los muertos son sobre todo las del final del invierno.

Lo que más nos interesa en estas bodas es su sentido social y religioso.

Ante todo se impone una observación: la unión sexual es un rito colectivo. Los mitos de hierogamia, las leyendas aitiológicas y las pervivencias de usanzas son otros tantos indicadores que se agrupan por sí solos. No solamente los mitos[108], sino también las prácticas nupciales[109], implican a veces la idea de uniones preliminares cuyo verdadero sentido es fácil adivinar: estos προτέλεια conservan el recuerdo de un *conjugium* más antiguo que el casamiento propiamente dicho. Artemisa no es una divinidad del matrimonio[110], pero existe una Artemisa *Himnia*[111], como existe normalmente una Artemisa παρθένος. Cosa notable: la idea de la virginidad no aparece reflejada al principio en las palabras: κόρη, νύμφη e incluso παρθένος se refieren a la doncella o la joven casada, oscilando entre ambas y no quedando fijos más que en una

---

105 R. M. Dawkins, en *Journ. of Hell. Stud.*, 1906, p. 204.

106 Ninguna de las explicaciones propuestas es satisfactoria (véase la exposición en Bauchet, *Hist. du dr. privé,* I, pp. 146 sq.). Pero, por confusos que parezcan en principio los testimonios de los lexicógrafos, he aquí lo que resulta: la γαμηλία tiene relación con una πανήγυρις, la cual tendría incluso este mismo nombre (*Lex. Seg. ap.* Bekker, *Anecd.*, p. 128); la ofrenda es paralela a la de los *koureia (ib.)*, siendo la condición para la «entrada de las mujeres en la fratría» (Harpocr., *s. u.*, según Dídimo). Por otra parte, tiene lugar efectivamente, como su nombre indica, con ocasión de *bodas* (cfr. *Schol. Patm. Dem.*, 57, 43), y como el reglamento de los Demociónidas la comprende en las μεῖα (cfr. *Inscr. Hur.*, pp. 212, 226), tiene lugar el tercer día de las Apaturias, como los *koureia* —éstos para los jóvenes, aquéllas para las mozuelas—. Todo parece cuadrar perfectamente.

107 Cfr. Fehrle, *Die kult. Keuschh. im Alt.*, p. 148. Fue en la época de la sementera cuando Deméter se unió a Jasión (*Od.*, V, 125 sq.). Γαμηλία de las Apaturias (Pyanepsion).

108 Hom., *Il.*, XXIV, 295 sq. Sobre las relaciones entre los mitos de hierogamia y el *Kiltgang,* cfr. Nilsson, *Griech. Feste,* p. 53; «Die Grundl. d. spart. Leb.», en *Klio,* 1912, p. 333.

109 *Schol. Il.*, XIV, 296: φασί τὸι Δία ἐν Σάμῳ λάθρᾳ τῶν γονέων ἀποπαρθενεῦσαι τὴν Ἥραν · ὅθεν Σάμιοι μνηστεύοντες τὰς κόρας λάθρᾳ συγκοιμίζουσιν, εἶτα παρρησίᾳ ποιοῦσι τοὺς γάμους. La costumbre de Naxos (Calim., *Oirg.*, I), que no se ha aclarado mucho con el trabajo de Kuiper (*REG,* 1912, pp. 317 sq.), tiene al menos la suerte de guardar relación con la de Samos (por medio de *Schol. Hom.*, l.l.).

110 Cfr. Farnell, *Cults,* II, pp. 461 sq.

111 En Orcómeno de Arcadia (Paus., VIII, 5, 11, cfr. 13, 1 y 5), con una *virgen* vinculada primero al santuario; la regla se habría cambiado luego, por haber sido violada la sacerdotisa: usos y *aition* igualmente notables.

noción intermedia [112]. He aquí una leyenda reveladora que se encuentra en Pausanias V, 3. 2: «Como la Elida sufría una carencia de población, se cuenta que las mujeres del país pidieron a Atenea que se quedaran embarazadas en cuanto se unieran a hombres [113]; su ruego fue oído y consagraron un templo a Atenea Madre; hombres y mujeres quedaron tan satisfechos de su unión, que el lugar donde ésta se había consumado por primera vez recibió el nombre de Delicias [114], al igual que el río que corre por allí denominado con el mismo nombre por los lugareños». La institución de un santuario indica, como la leyenda en su conjunto, una fiesta a la que se halla asociado el recuerdo de matrimonios colectivos. Todas las uniones —todas las «primeras uniones»— tienen lugar al mismo tiempo. Suelen tener lugar en el campo, cerca de un río... Hemos visto que ésta es una de las características de las fiestas campesinas. Además, encontramos fiestas del mismo estilo en numerosos sitios: una hierogamia cretense [115] tiene lugar en las proximidades del río Therén [116]; pero, sobre todo, salta a la vista la práctica nupcial de Ilión, tal como nos viene referida en el Pseudo-Esquines, *Carta* 10, 3: «en Troade es costumbre que las doncellas que se casan vayan al Escamandro para bañarse; entonces pronuncian esta fórmula casi ritual: *Escamandro, toma mi virginidad*». Texto todo lo elocuente que se quiera: las palabras dirigidas al río, λαβέ μου, Σκάμανδρε, τήν παρθενίαν, indican a las claras la consumación del matrimonio. De hecho, tenemos una procesión de las mujeres «recién casadas» (*ib.*, 65) en la costumbre de la época histórica, cuatro días después del rito del baño. Si las leyendas indican una asociación frecuente entre las nociones de virginidad y de río o de fuente [117], y si Hera Partenos recobra periódicamente su virginidad en un río después de haberla perdido periódicamente en el transcurso de una hierogamia [118], la leyenda eleana y el rito de Tróade nos suministran la razón. Los usos tan antiguos así evocados [119] parecen haberse extendido ampliamente por el mundo medi-

---

112 FEHRLE, *o. c.*, pp. 164 sq.

113 La traducción de Frazer, *their husbands*, no se impone: el texto no dice τοῖς ἑαυτῶν ἀνδράσι.

114 Βαδύ, es decir, Ϝαδυ = ἡδύ (FRAZER, *ad l.*). La denominación tiene un sabor popular.

115 No está de más señalar que *Creta* es la tierra clásica de las hierogamias; cfr. J. E. HARRISON, *Prolegomena*, p. 564; A. W. PERSON, «Der Urspr. der eleus. Myster.», en *Arch. f. Rel. w.*, 1922, p. 301.

116 DIOD. SIC., V, 72, 4: λέγουσι δὲ καὶ τοὺς γάμους τοῦ τε Διὸς καὶ τῆς Ἥρας ἐν τῇ Κνωσίων χώρᾳ γενέσθαι κατά τινα τόπον πλησίον τοῦ Τήρηνος ποταμοῦ, καθ' ὅν νῦν ἱερόν ἐστιν, ἐν ᾧ θυσίας κατ' ἐνιαυτὸν ἁγίους ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων συντελεῖσθαι, καὶ τοὺς γάμους απομιμεῖσθαι, καθάπερ ἐξ ἀρχῆς παρεδόθησαν.

117 Cfr. GLOTZ, *Ordalie dans la Grèce primit.*, p. 72.

118 PAUS., II, 38, 2; *schol.* PIND., *Ol.*, VI, 149.

119 Quizá cabría retener también, desde este punto de vista, cierto mito de Licio, PLUT., *De mult. uir.*, 9. En cualquier caso, la leyenda eleana y arcadia de Dafne (PAUS., VIII, 21, 2-3) tiene cierta relación con los usos prehistóricos: Leucipo, pren-

terráneo: la fiesta tan conocida de Anna Perenna[120] revela la existencia del mismo tipo auténtico e incontestable. Queda por interpretar la tradición que afirmaba un estado primitivo de promiscuidad, si bien posee un sentido auténtico[121].

Estas προτέλεια adoptan con frecuencia un cariz secreto en las pervivencias míticas y rituales de la era histórica: secreto que goza de las mejores razones del mundo. Pero, en realidad, algunas leyendas del τέλος primitivo nos dan una idea completamente diferente. Incluso más tarde, la idea del matrimonio es evocada todavía por la παρεάκλισις de las Teoxenias populares[122]: los lechos de hojas no sirvieron más que para las fiestas y las virtudes que se atribuirán a tal follaje son el recuerdo de usos remotos tanto más espontáneos cuanto que ya son rituales[123]. Hasta tal punto ha podido aparecer la unión de los sexos como una liturgia colectiva que, según Herodoto, no debió estar siempre prohibida en los santuarios[124], toda vez que, en un reglamento religioso, aparece la obligación de prohibirla expresamente[125].

---

dado de Dafne, decide ponerse vestidos de mujer, con lo que consigue la amistad de su enamorada; un día en que Dafne y sus compañeras van a *bañarse* en el Ladón, Leucipo es reconocido y ejecutado al instante. Volvemos a encontrar aquí el conocido rito del cambio de vestido entre los sexos: cfr. las *Hybristica* (HARRISON, *Themis*, páginas 505 sq.), rito oscuro pero a veces relacionado con el matrimonio primitivo (recordemos el uso espartano) y, por tanto, también con las fiestas antiguas. Es sorprendente descubrir que, en unos juegos de carácter arcaico, el premio consista en *vestidos* (Argonautas en Lemnos, *antes de casarse* con las lemnianas: PIND., *Pyth.*, IV, 252 sq.; *Teoxenias* de Pelana de Acaya, PAUS., VIII, 27, 4; cfr. en Olimpia, el vestido tejido por las «Dieciséis» que, además, organizan carreras instituidas por Hipodamia en agradecimiento a su matrimonio: PAUS., V, 16, 2 sq.). La hiladura es tarea exclusiva de las mujeres (cfr. ley de Gortina, II, 51; III, 26); así se podría explicar PLUT., *Cu. gr.*, 58.

120 OV., *Fast.*, III, 523 sq., comparado con MARCIAL, IV, 64, 16 sq.; cfr. H. USENER, *Ital. Mythen (Kl. Schr.*, IV), pp. 119 sq.; J. E. HARRISON, *Themis*, pp. 197 sq.; DUMÉZIL, *Fest. d'imm.*, p. 128. M. GRANET, quien en sus *Fêtes et chansons anc. de la Chine*, si bien no gusta por lo general de las «comparaciones», ha efectuado ésta, pp. 212 sq. La utilizamos, igual que él, en el presente trabajo; por supuesto, conviene remitirse al suyo a este respecto, por ser mucho más denso.

121 CLEARCO *(FGH*, II, p. 319) *ap.* ATH., XIII, 555 D; las expresiones no pueden ser más curiosas: «Cecrops fue el primero en establecer la monogamia, ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων καὶ κοινογαμίων ὄντων».

122 En el testamento de Diomedón de Cos (*Inscr. Jur. Gr.*, II, n.º XXIV B, C, 1. 23 y siguientes), se trata de un γάμος obviamente humano, en que Heracles, que acaba de tener su ξενισμός, está particularmente interesado; y parece incluso que la especie de alfombra preparada para este ξενισμός se tiene que dejar puesta hasta el momento del matrimonio, en que el héroe aparece como huésped (PATON y HICKS, *Inscr. of Cos*, número 36).

123 Sobre las virtualidades (primero fecundantes y luego anafrodisíacas) del follaje de sauce, que era utilizado por las mujeres en las Tesmoforias, cfr. FEHRLE, *o. c.*, p. 139.

124 HERÓD., II, 64, quien atribuye la iniciativa de esta prohibición a los egipcios (la frase es demasiado general para que se refiera exclusivamente al uso oriental de la prostitución sagrada).

125 ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, n.º 61, ley arcaica de Olimpia: αἰ δε βενεοι ἐν τίαροι; cfr. BRAND, en *Hermes*, XXI, p. 312.

Pero las bodas están sobre todo acompañadas de juegos. Quizá sea éste el momento de mencionar la recogida de las flores, que aparece como un uso ritual. Y señalar el empleo de los frutos, que han quedado como símbolo de amor y de boda[126], que se ofrecen o se lanzan probablemente los jóvenes de ambos sexos. Ocasión propicia para los ἀγῶνες. Se conocen las heroínas de este tipo de Atalanta o Hippodamía, que se conquistan en las carreras; pero Píndaro, refiriendo una leyenda cirenaica, variación sobre este esquema tradicional, sabe perfectamente de qué precedente se inspiró un prudente suegro: cuando Dánao se halló con cuarenta y ocho hijas casaderas, las puso juntas en la extremidad de una carrera y «prescribió que un concurso de velocidad determinara la que obtendría cada uno de los héroes venidos a ofrecerse por maridos»[127]. Píndaro se sirve de un término significativo: las Danaidas forman un *coro*. Ésta es una imagen que conviene retener. Coros vehementes y alegres: en la fiestas posteriores, ofrecen las carreras de doncellas un arcaísmo instructivo. E incluso se trasluce la figura de los coros enfrentados y, con ello, la oposición y los concursos de los sexos: la leyenda de las hijas de Proitos[128] nos las muestra siendo perseguidas por Melampo y un montón de mancebos que conocen la danza oportuna para curarlas. Si no es el momento ahora de identificar estas danzas y cantos, sí no es permitido afirmar por lo menos su existencia[129].

Κοῦροι y κόραι desempeñan, pues, un papel concreto en toda una categoría de fiestas: el *aition* de la fiesta éfesa de Daitis nos muestra incluso su presencia exclusiva en un dibujo elemental. El recuerdo de las κόραι, sobre todo, impregna las representaciones religiosas y se asocia —cosa lógica— a los paisajes familiares: los nombres de νύμφαι, κόαι y παρθένοι están vinculados a las divinidades de los arroyos, fuentes, árboles, montañas, etc.[130]. Pero en la realidad —en el organismo vivo de las fiestas—, ¿qué significan los jóvenes que van a unirse? Evidentemente refuerzan el vínculo social: su oposición, seguida de un acercamiento, es un símbolo mismo de todos los ἀγῶνες, que se remon-

126 Es el origen de leyendas como la del jardín de las Hespérides: véase la bonita sugerencia de GRUPPE, *o. c.*, p. 457, quien, al estudiar los orígenes del mito de Heracles, reconstituye una fiesta del monte Eta, con una hierogamia en que desempeñaban un importante papel las manzanas, símbolo de unión conyugal. Las justas con frutos aparecen en PLUT., *Cu. gr.*, 51, Βαλλαχράδαι).

127 PÍND., *Pit.*, IX, 11 sq.

128 Cfr. FARNELL, *Cults*, II, p. 448, n. b, cuya intuición parece justa.

129 Las danzas consiguieron perpetuarse en el culto de Artemisa (NILSSON, *Griech. Feste*, pp. 184 sq., 196 sq.); conviene notar que Artemisa tiene sus propias fieles, que corresponden a los Sátiros (*H. en A.*, 262 sq.). La poesía primitiva dejó todavía menos huellas; cfr. no obstante SEMOS DE DELOS (*FGH*, IV, p. 496), *ap.* ATH., XIV, 622 A, quien, al describir los usos populares, nos habla de los αὐτοκάβδαλοι, de la misma categoría que los ἰθύφαλλοι, «y que se llamaban, ellos y sus cantos, ἴαμβοι»: se trata de cantos *improvisados*.

130 Cfr. PRELLER-ROBERT, *Griech. Mythol.*, I, p. 718. Los cipreses que daban sombra a la tumba de Alcmeón en Psofis se denominan también παρθένοι por parte de la gente del país (PAUS., VIII, 24, 7).

tan a muy lejos y que debieron encontrar sus condiciones de existencia hasta en un medio rural. Nos gustaría poder precisar más; pero aquí se trata de prehistoria social y, a lo sumo, sólo podemos arriesgar algunas hipótesis. Está claro que ningún dato positivo permite afirmar un régimen de exogamia en el «demos» y de endogamia en el interior del «sistema de demos». Pero la tradición que denegaba el *conubium* a dos demos áticos[131] revela indirectamente, por su carácter manifiesto de excepción, un régimen matrimonial en que cada uno de los grupos asociados encontraría a sus mujeres en el otro o en uno de los otros. A este respecto, son particularmente sugestivas una vez más las leyendas que se remiten a fiestas antiguas. La de las Lemnianas nos muestra a las mujeres de la isla acogiendo a los Argonautas recién desembarcados y uniéndose a ellos. La de los Lemnianos de Esparta es todavía más elocuente: los descendientes de los Argonautas se dirigen hacia Lacedemonia, donde se reclaman de un antiguo parentesco; y los Lacedemonios aceptan hacerles un sitio entre ellos, «incotinentes, se casaron y se dieron en matrimonio a las otras mujeres que habían traído de Lemnos»[132]. Sería inútil a nuestro parecer introducir aquí la hipótesis de «bodas anuales»[133]; lo que sí aparece claro es un intercambio de mujeres casaderas entre dos grupos sociales con ocasión de las fiestas periódicas.

II

No se trata de mostrar todo lo que pudo salir de este fondo primitivo de sociedad, de moral, de religión[134]: sería rehacer en cierto modo la prehistoria, una prehistoria abstracta y conjetural. Pero, limitándonos a menos y «ciñéndonos más al texto», se puede volver a captar en distintos términos asociados a nuestras fiestas[135] la expresión de un pensamiento singularmente antiguo, tenaz y continuo.

131 PLUT., *Teseo*, 13, 2-3.

132 HERÓD., IV, 145.

133 Lo mismo que hace DUMÉZIL (*Le crime des Lemniennes*, p. 57), después de haber traducido su texto algo arbitrariamente (p. 52).

134 Un esquema no vendría mal tal vez para orientarse. En conjunto, se distinguen dos procesos: uno es el que hemos vislumbrado más o menos sin interrupción, el de concentración y apropiación por parte de los jefes y de los γένη nobles; el otro está representado en Esparta y, particularmente, en Creta: las fidicias se conciben como κοινὰ ἱερά (DIONIS. HAL., II, 23), lo que bastaría, dados sus caracteres generales, para reconocer la continuidad; lo que ocurre es que las instituciones primitivas se fijaron en un enmarque que conocemos bien, el de la sociedad masculina con organización militar (JEANMAIRE, en *REG*, 1913, pp. 121 sq.); de ello resulta que las nociones esenciales del fondo primitivo sufrieron una transposición que se puede reconocer todavía (es inútil, imagino, el recurrir al bonito estudio de Bethe sobre la pederastia dórica).

135 Pero conviene explicarse: las nociones que tenemos a la vista se elaboraron en fecha muy antigua, mucho antes de que se hablara griego en Grecia. Sin embargo, el vocabulario puede resultar revelador, si las palabras aplicadas a unas prácticas concretas traducen asimismo unas representaciones vividas, prolongando con ello toda una psico-

Ya los concibamos como reuniones a gastos comunes ya como recepciones recíprocas de grupos —estos dos aspectos aparecen simultáneamente, completándose en realidad— los ágapes campesinos suponen y exigen el don, que es ante todo una «aportación»: el verbo φέρω y sus derivados y compuestos, que guardan todos una relación directa con este uso[136], son unos términos definidos que se han conservado en el vocabulario religioso en que se aplican a la contribución de cereales, vino, aceite, etc.[137], evocando en ocasiones la imagen de un gesto ritual[138]. Ahora bien, no deja de ser curioso el encontrar —ejemplo aislado, pero que atestigua un ejemplo técnico y visiblemente tradicional— el sustantivo φερνά como correlativo del verbo y designando precisamente esta contribución[139]. Pues conocemos el significado especial que ha tomado esta palabra, que es la de «dote» o quizá mejor, la de «aportación» de vestidos y joyas por parte de la familia de la mujer. ¿Se puede decir que la única noción abstracta de «llevar» es el tronco común de ambos sentidos? Sería ignorar que las palabras que vehiculan nociones morales se hallan ligadas ante todo a la representación concreta de las actividades sociales y en especial de los gestos obligatorios; sería desconocer igualmente el valor propio de las prestaciones matrimoniales, que es el de asegurar «alianzas» por medio de un comercio de dones[140]. Pero se hace igualmente una asociación expresa entre la dote y la prestación religiosa[141]. Y el matrimonio no es un caso aislado: los διάφορα, que se han convertido en los «intereses», presentan un estadio intermedio, el del homenaje rendido para reconocer una soberanía religiosa[142], de donde procede una cierta noción del sentido que encontraremos y que ya percibimos aquí también en los antece-

---

logía muy anterior al cambio de lenguas. Es después cuando se experimentará este postulado; pero se sobreentiende que, cuando encontramos la palabra συμβάλλειν con acepciones distintas, la que consideramos como idea matriz no es necesariamente más antigua que las demás en los textos.

136 Cfr. PARTENIO, IX, 5 (para las Targelias de Mileto). Lo que pretendemos encontrar en φέρω es, con relación a unos usos atestiguados, la noción concreta que no aparece por ninguna parte bajo una fórmula más elemental que en las fiestas campesinas: añadamos que, bajo una forma derivada, la práctica de las sissitias espartanas ofrece todavía una imagen viva de ello. Cfr. también el término ἀποφορά.

137 Cfr. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, p. 160 (que hace una comparación con la palabra latina *fertum*).

138 SOF., *El.*, 326.

139 DITTENBERGER, n.° 998, 6 y 24 (reglamento del Asclepieion de Epidauro, fines del siglo V): φερναν το θιοι χριθαν μεδιμμνον.

140 Cfr. *REG*, 1917, pp. 290 sq.

141 En el reglamento de la fratría de los Labíades, D 29 sq. (cfr. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, pp. 223 sq.), se refiere toda una serie de prestaciones religiosas a iniciativa de un antepasado legendario que había dado *en dote* a su hija los objetos enumerados como sacrificios.

142 Διάφορα del reglamento de los misterios de Andania, 45 sq.: se trata de unas rentas provenientes de los mystas, que van en parte al tesoro público, pero hay otra parte que es percibida por Mnasistrato, último representante del γένος que había estado en posesión de los misterios. Se puede ver el sentido de «intereses» con relación a una fundación religiosa (*L.S.*, 52, 5).

dentes del φόρος. La idea matriz, la que se ha perpetuado a su manera en el φέρω-φερνά del vocabulario religioso, es la de la prestación obligatoria que se realizaba primitivamente como contribución a los ágapes; de aquí han salido las ideas de prestaciones rituales, feudales, protocolarias o matrimoniales[143], como variaciones distintas en un medio nuevo, sobre un mismo tema preconstituido.

El examen del término más general —no decimos el más abstracto— es, pues, ya bastante sugerente: nos prepara para reconocer las transposiciones de las que el pensamiento primitivo constituye el objeto. Existe uno más particular, cuya enseñanza no es menos rica: es el de ἔρανος. Recordemos que la palabra tiene dos empleos principales: se aplica a un préstamo de amistad, cuyo rasgo esencial es el de ser gratuito y concedido por varios individuos a la vez; se aplica también a cierta forma de asociación religiosa, parecida a las que conocemos, sobre todo, por documentos epigráficos a partir del siglo III. Pero su significado preciso en el idioma de las asociaciones religiosas[144], es el de contribución hecha por los miembros de una cofradía. Por supuesto que esta cotización —para la que el término más general es el de φορά— se hace normalmente en dinero[145]. Pero está permitido remontarse más arriba; hace tiempo que se reveló el empleo de ἔρανος, que aparece en Homero, designando una comida a gastos comunes: se sospecha fácilmente que el ἔρανος clásico es un derivado de la contribución en género. Pero incluso la dote, en ejemplos bastante antiguos, posee un significado interesante: un ἔρανος es una fiesta; y se ve claramente que el sentido de «picnic» resulta de una decadencia que podría explicar la historia social[146]: en Píndaro, por lo menos, conserva toda su dignidad religiosa[147]. La etimología permite hacer precisiones: la relación ἔρανος-ἑορτή está permitida y casi prescrita por la lingüística[148]. Pero ello no es todo: a estas dos palabras hay que asociar aún la palabra fosilizada ἦρα en la expresión homérica ἦρα φέρειν. Expresión a la que no queda ya apenas más que un valor abstracto, pero que el verbo sugiere respecto del nombre —que es un nombre muy antiguo y casi olvidado— el sentido primitivo y concreto de prestación[149].Así pues, podemos recons-

---

143 Algunas de ellas se pueden ver todavía practicándose en especie.

144 Con este sentido, no se restringe solamente a los grupos de *eranistas* propiamente dichos.

145 No necesariamente, por cierto; incluso en la época tardía de nuestros documentos, parece haber una alusión a una reforma reciente que, en un caso concreto, habría sustituido la contribución en especie por una cotización en dinero (MICHEL, n.° 984; confróntese FOUCART, *Assoc. Relig.*, p. 43).

146 Traduce un desprecio aristocrático por usos que son ajenos a la sociedad de Homero. La palabra ἀγείρω sufrió tal vez un descrédito semejante.

147 Sobre todo *Pit.*, V, 77 (ha sufrido sin duda un traspaso, pero sigue designando una fiesta celebrada por la polis en común).

148 BOISACQ, *Dict. étym.*, *s. v.* ἑορτή.

149 La expresión χάριν φέρειν proporciona unos puntos en común. Quisiera destacar que, conforme a la noción bilateral de la τιμή, se dice de Loxias en un fragmento de

tituir la historia de todo este grupo: la doble idea de fiesta y de contribución está presente en ella; la fiesta, como dejaba ya entrever un ejemplo de Píndaro[150], es de tipo arcaico, y la contribución, cuya idea está igualmente presente, acaba identificándola: ἔρανος nos conduce a los ágapes campesinos[151].

Tuvo fortunas diversas, según los medios en que se refractó el pensamiento primitivo. La palabra se aplicó incluso a las prestaciones exigidas por el jefe feudal: la hallamos en cierto modo asociada a la leyenda de Perseo[152], en que se ve a Polidectes[153] exigir a sus fieles un ἔρανος[154]. Si bien es en otros sitios donde se ha desarrollado: en esos grupos religiosos en que se perpetúan viejas tradiciones o en esas cofradías que, hacia el siglo III, se encuentran consagradas principalmente —aunque no exclusivamente— al culto de las divinidades extranjeras, pero que son más antiguas en realidad y proceden de grupos familiares o casi familiares cuyas designaciones son a veces homónimas a las suyas[155]. En esas sociedades, de las que una función esencial consiste en organizar comidas en común[156], hallamos unas nociones y un vocabulario (συνάγειν, φορά, εἰσφέρειν, etc.)[157], en que, como ocurrirá con el empleo de ἔρανος, el pasado se prolonga sin cortes ni fricciones. Preciosa observación, si ello nos permite precisar los orígenes de una forma de organización que ha tenido que desempeñar un papel importante en la historia religiosa.

Píndaro (Part. II, 23) que viene al lado de sus adoradores, ἀθανάταν χάριν Θήβαις ἐπιμείξων. Por otra parte, χάριν φέρειν se aplica en EURIP., *Ion*, 1180, a un *homenaje* de forma muy concreta (presentación de una copa de honor τῷ νέῳ δεσπότῃ).

150 *O. c.*, 39 sq.: se trata del *éranos* dado por Tántalo a la cima del Sipilo.

151 CALÍMACO (*H. a Dem.*, 72) es una vez más preciso en su arcaísmo; al hablar de Erisicto, el insaciable glotón cuyo sacrilegio —un acto ritual, como sabemos— había sido castigado con la bulimia, dice que no se atrevían ya a mandarlo οὔτε ... εἰς ἐράνως οὔτε ξυνδείπνια.

152 PÍND., *Pit.*, XII, 14 (con el escolio); APOLOD., *Bibl.*, II, 36. El segundo parece tener una fuente independiente; la misma palabra aparece en los dos.

153 Es decir, el *Hospitalario* (ningún motivo para ver en él a un Hades: PRELLER-ROBERT, *Griech. Heldens.*, I, p. 232.

154 Con una variante interesante en Apolodoro: el ἔρανος requerido no es para él, sino «para las bodas de Hipodamía», que son obviamente una ocasión de servicio feudal.

155 Tíasos, grupos de orgeones. Relación antigua entre éstos y los demos: MICHEL, número 1.044 (cfr. STENGEL, *Kultusalt.*, p. 167). Las cofradías religiosas, en fecha bastante tardía por cierto, se denominan a veces «fratrías»; empleo muy libre, por supuesto (cfr. POLAND, *Gesch. des griech. Vereinsw.*, pp. 53 sq.), pero que nos interesa sobre todo por haber pasado el término al bajo latín, en que se convirtió, por ejemplo, en la palabra francesa *frairie*.

156 Sobre el *Festmahl* en las cofradías y su significado religioso, si bien a menudo obliterado en nuestros documentos tardíos, cfr. POLAND, *Gesch. d. griech. Vereinsw.*, páginas 258 sq. Son interesantes a este respecto las *mutilaciones* de los círculos amistosos (GRAILLOT, *Culte de Cybèle*, p. 90).

157 La φορά es una noción tan central para estas asociaciones que dio lugar a la expresión σύνοδον φέρειν (cfr. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, p. 132; POLAND, *o. c.*, p. 159). Sobre este punto recordemos el principio semántico tan brillantemente ilustrado por Maurice Cahen en su estudio sobre la libación escandinava.

Si tenemos en cuenta otras formas de organización, que además están probablemente en relación con ésta, nos explicaremos mejor el destino de una noción más familiar y más expeditamente religiosa: la de τέλος. Pocas hay que sean uniformes y con más unidad que ella; pero su unidad no resulta inteligible más que si se va a las raíces. La diversidad de sentidos de la época histórica es tal que los lingüistas se ven obligados a distinguir varias palabras en esta palabra[158]: separan τέλος «finalidad, término» de τέλος «pago, tasa». En realidad, ¿qué relación hay entre ambas acepciones? La primera es abstracta —un residuo— y la segunda un derivado, del que se ve lo anacrónico que sería en un medio primitivo. Pero τελεῖν, en realidad, es al mismo tiempo pagar —suministrar— y cumplir un rito: la unidad de los sentidos permanece siempre sensible en el vocabulario religioso[159]. Ahora bien, esta unidad nunca estuvo tan viva como en las fiestas antiguas en que la colectividad entera suministraba y festejaba, y en que el mismo festín era un acto religioso esencial —cosa que seguiría siéndolo[160]. Que a partir de ahí hayan divergido tanto los empleos de la palabra, no es cosa achacable exclusivamente a los caprichos de la semántica. El diezmo pagado en género al que obliga la posesión o el precario de una *terra sacra*[161] está en relación con el «don» primitivo: un documento tardío presenta todavía, pervivencia tan curiosa como irrecusable, el empleo de δωτίνη para designar el alquiler de bienes pertenecientes a dioses[162]. Con la concentración de la autoridad, se convirtió la renta religiosa en impuesto laico: los términos de δωτίνη y de θέμιστες atestiguan precisamente este traspaso[163]. De ahí proviene el empleo algo trivializado de las pa-

---

158 BOISACQ, *Dict. étymol.*, *s. v.* (existe, además, un τέλος que estamos obligados a estudiar aparte por razones lingüísticas; es el τέλος «agrupación, clan»). El que, por otra parte, se remonte nuestro τέλος a una raíz $q^{w}el$, «volver», evocando en un principio imágenes espaciales (cfr. *ib.*, p. 952), no es nada que nos moleste en demasía; querer precisar más no conduciría a nada, por el momento.

159 Ello ha ocasionado algunos equívocos, con los que se encuentran particularmente molestos los modernos; cfr. REITZENSTEIN, en *Arch. f. Rel. w.*, XIX, p. 191 (acerca de la expresión τοὺς κατὰ τὴν χώραν τελοῦντας τῷ Διονύσῳ). Para la unidad de la noción en el vocabulario religioso, *Leges Sacrae*, II, n.° 88, 25 (συντελεῖν τοὺς χώρους εἰς τὰ κριτὰ [i.e., ἱερεῖα]) nos aduce ejemplos parecidos a los que evocábamos (n. siguiente); n.° 46, 67 sq.

160 El recuerdo quedó presente a veces: fundación de Alkesippos de Delfos (*Inscr. Jur. Gr.*, II, n.° XXIII D), ὥστε θυσίαν καὶ δαμοθοινίαν συντελεῖν τὰν πόλιν, cfr. BATÓN DE SÍNOPE (ATH., XIV, 640 A), τὴν πανήγυριν συντελεῖν, a propósito de los festines de los tesalios.

161 Sobre esta noción, convertida casi en jurídica, cfr. por ejemplo, JENOFONTE, *Anáb.*, V, 3, *s. f.* (reglamento sobre estela de la fundación de Escilonte): τὸν ἔχοντα καὶ καρπούμενον τὴν μὲν δεκάτην καταθύειν κτλ.

162 DITTENBERGERT[3], n.° 993, 6 y 12 (τὸ χωρίον ἐκδωσοῦντι δωτίνας ... πράξαντες τὰς δωτίνας ἐκ τοῦ χωρίου) con las observaciones del editor.

163 *Il.*, IX, 155 sq.: οἵ κέ ἑ δωτίνῃσι θεὸν ὣς τιμήσουσι καὶ ὑπὸ σκήπτρῳ λιπαρὰς τελέουσι θέμιστας (véase también sobre este texto, EHRENBERG, *o. c.*, pp. 7 sq.). Para θέμις y sus primeros significados concretos, cabría tener en cuenta ciertos empleos del vocabulario religioso como τιθέναι σπονδήν en la ley de los Iobacchoi, 111, 117, 127, 159 sq.

labras τέλος y τελεῖν en las que pueden quedar desconocidas con tanta facilidad las afinidades antiguas.

No obstante, queremos retener aquí las enseñanzas de la semántica en un ámbito completamente diferente. Τελεῖν es, como se sabe, uno de los términos característicos de los misterios: este verbo, así como otras palabras de la misma familia, hace referencia a la iniciación. No es éste el lugar idóneo para investigar cuáles son los intermediarios entre las formas primitivas de la vida religiosa y los misterios de la época histórica; pero es cosa admitida que se da continuidad. Sería interesante precisar un poco[164]. Las nuevas clases de jóvenes desempeñan, como se ha visto, un papel esencial en esta actividad religiosa colectiva que es la de nuestras fiestas y cuyo sentimiento hallamos en el fondo de la noción de τελεῖν. No nos declaramos sobre si se puede volver a captar en Grecia, como afirma miss Harrison, el recuerdo de prácticas especiales de iniciación; pero se da, al menos, una iniciación que aparece en las fiestas campesinas en el primer plano y con un eminente valor social; es la iniciación sexual. Si nos acordamos de que la institución de los matrimonios colectivos es precisamente lo que caracteriza mejor la costumbre campesina, se ve el interés de la observación tan repetida de que τέλος, y las palabras de su familia, se relacionan frecuentemente con el matrimonio[165]. Ésto nos pone de lleno en medio de los misterios: la admisión en la sociedad y el matrimonio son ideas que, por su nombre mismo, se atraen mutuamente entre los grupos de κοῦροι y de κόραι. Sin embargo, una de las nociones que utilizan los misterios de más interés, tal vez la noción cardinal, es la de la unión sexual como símbolo e incluso como expresión directa de la comunión entre el *mysta* y la divinidad[166]. Una concepción tan bien definida no es un invento arbitrario; requiere al menos la existencia de antecedentes que, por lo demás, es posible reconocer. Aquí se impone una observación de detalle: el rito del corte de los cabellos se halla atestiguado como rito de iniciación a los misterios[167].

También en la vida profana es de esperar que la prestación elemental de las fiestas campestres haya tenido una posteridad. La palabra ἔρανος, a la que volvemos, da prueba de ello.

De sus dos sentidos ordinarios de la época histórica —préstamo de amistad y cofradía—, no se buscará el vínculo, como se había pensado

164 Miss Harrison lo ha hecho ya, desde su punto de vista, al mostrarnos la relación entre la más antigua noción de iniciación y la que funciona en los misterios: *Themis*, páginas 508 y siguientes.

165 Ἥρα τελεία = νυμφευομένη (PAUS., IX, 2, 5; 9, 3). Cfr. la discusión sobre τελευμέναις en un reglamento religioso de Cos (*Dialekt-Inschr.*, n.° 3.721; *Leges Sacrae*, II, número 132), en que Platón parece efectivamente tener razón al ver a las «mujeres que se casan por primera vez» en oposición a ἐπινυμφευομέναις: véase, en último lugar, DITTENBERGER, n.° 1.006.

166 Véase sobre todo A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, pp. 121 sq.

167 En el culto de Zeus Panamaros en Caria: cfr. A. B. COOK, *o. c.*, pp. 23 sq.

hace tiempo, en la existencia totalmente hipotética de un tipo de sociedad que habría practicado especialmente préstamos de asistencia: lo que no quiere decir que sólo exista una relación lógica[168]. Pues, además de que las sociedades de «eranistas» practican en ocasiones el éranos-préstamo, se nos revela la continuidad psicológica entre la costumbre de las sociedades religiosas y la práctica del préstamo de amistad por medio de la identidad del vocabulario y de las expresiones que se aplican a ambas[169]. Es preciso admitir que, en época muy antigua, los organismos de tíasos y de orgeones herederos de una tradición campesina, proporcionaron las condiciones favorables al desarrollo de una forma contractual[170].

Otro término que pertenece igualmente a la lengua de las sociedades religiosas es el de συμβάλλεσθαι[171]. Aplicado a la contribución de los «eranistas», perpetúa él también la idea primitiva. Pero la idea primitiva ha evolucionado aquí en un medio mucho más amplio, tomando una mayor envergadura. De la συμβολή, que era aportación masiva, ha salido la noción de contrato con aspectos más o menos variados. Al pasar al medio noble, el término σύμβολον se aplicó a la tésera de hospitalidad, suministrando así el punto de partida de un simbolismo fructuoso. En otros sitios, si bien la ampliación es más sensible, la desviación está menos marcada: las συμβολαί son convenios entre grupos en que persiste oscuramente el sentido de las hospitalidades primitivas[172]; el verbo συμβάλλεσθαι y el sustantivo συμβόλαια se refieren a una concepción del contrato que se opone al tipo de *nexum* que implica más o menos la idea jurídica de la sociedad, hallando finalmente en el derecho comercial un terreno propicio para su desarrollo.

No nos importará demasiado si estas observaciones dan la impresión de ser algo confuso. Reconocemos que era grande la distancia de un objeto al otro y bruscas las transiciones. Y, por más que se aíslen las evoluciones, no aparece continuidad, sino a lo sumo continuación en las palabras. Ni el τέλος de la piedad clásica ni el de los misterios parecen tener en el pensamiento religioso una medida común al «estado

---

168 Es la idea más corriente hoy (Th. Reinach, Beauchet, Poland). THALHEIM (*Rechtsalt.*², de Hermann, p. 113, n. 1) lo ha visto más claro.

169 Así, συνάγειν ἔρανον, πληρωτής, φορά, que se emplean lo mismo para las cotizaciones a la sociedad que para las contribuciones a un préstamo (y la última, para la restitución del préstamo, con abonos sucesivos del mismo tipo que la φορά de los societarios).

170 Es sobre todo la idea de reciprocidad la que aparece en primer plano, tanto en la práctica del préstamo (cfr. n. prec.) como en la concepción normalmente asociada a la palabra (EURÍP., *Supl.*, 361 sq.; ISÓCR., X, 20; DEM., X, 40; VIII, 312; XXI, 101).

171 MICHEL, n.° 979, 1. 17 sq.; *Suppl.*, n.° 1.562; nótese sobre todo el empleo de ἀσύμβολος (*id.*, n.° 998, 1. 44).

172 Se trata de asegurar la protección jurídica de los extranjeros (idea que viene desde muy antiguo: HES., *Tr. y Dí.*, 210; vuelve como tema de elogio en Píndaro) como lo hizo, en una fase anterior (cfr. FRANCOTTE, *Mél. de dr. public*, pp. 169 sq.) el sistema de la *proxenia*.

primitivo»; hemos dejado lo esencial en el pensamiento jurídico: el sentimiento de la obligación y sobre todo su correlativo, el sentimiento de la expectativa —la certeza del derecho—. Se dan , sin embargo, concordancias verbales; ¿qué hay detrás?

A decir verdad, hay una noción implicada en las prácticas de las fiestas campesinas, en las relaciones de individuos y de grupos que se perciben, en los intercambios que realiza el consumo colectivo, en la comunión con los muertos. Es la noción de comercio. Todo ello aparece en su globalidad con una simplicidad y una riqueza capaces de desconcertar al pensamiento más analítico.

Vamos a ver un bello texto. Su fecha nos es desconocida; lo que se describe en él es una creencia que se perpetúa con la evocación de unos usos remotos; es un texto inapreciable porque nos trae en su vivacidad cándida el pensamiento de las viejas edades. «Cerca del río Olintiacos (en Calcídica) está la tumba de Olinto, hijo de Heracles y de Bolbé. Las gentes del país dicen que hacia el mes de Antesterion y Elafebolion envía Bolbé la ἀπόπυρτς (fritura de pescado) a Olintos y que en este momento existe gran abundancia de peces que salen del lago para remontar el río Olintiacos» (Hegesandro, en At., IV, 334 E). Naturalmente surgió una fiesta de ello: una fiesta de fin de invierno, como el propio texto indica; fiesta que, como es normal en fechas semejantes, parece ser, entre otras cosas, una fiesta de los muertos[173]; fiesta que tiene como elemento esencial un festín: la palabra ἀπόπυρις es reveladora por sí sola, ya que designa no los peces que suben por el río, sino el plato de pescado; también se refiere a un uso ritual, por lo demás atestiguado en el culto de héroes[174]; y el artículo (τὴν ἀπόπυρις) subraya este uso ritual. Se come en cantidad pescado, plato popular que los aqueos desdeñan, pero al que Grecia volverá. Detrás de esta especie de homenaje a Bolbé[175] hay que ver una transposición mítica, por lo demás inmediata y espontánea: la fiesta supone esos desplazamientos colectivos que hemos visto. Πέμπει ἡ Βολβή: los antecedentes de la πομπή clásica son las procesiones campesinas. Las relaciones religiosas entre grupos en la época histórica se traducen globalmente por un envío de personas y por un envío de ofrendas que son igualmente un homenaje y a los que se aplica también el verbo πέμπειν. Pero aquí evocamos un uso más desgastado: recordemos que los grupos van los unos a los

---

173 El autor se refiere justo a después (πρότερον μὲν οὖν φασι...) de la fiesta de los muertos de Calcídica, a propósito de la cual había mencionado la leyenda.

174 Testamento de Diomedón de Cos (*Inscr. Jur. Gr.*, II, n.° XXIV A, B 4); cfr. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, p. 355. En este culto, la ἀπόπυρις es un sacrificio hecho al héroe, propiamente un ἐναγισμός (ATH., IV, 344 C), por tanto consumido; pero es cierto también que la ἀπόπυρις, por lo que designa en realidad, se hizo en principio para ser consumida. Y, como indica a continuación el texto de Hegesandro, el lago da tal abundancia de peces ante todo para que sean utilizados (τὴν χρείαν) por los habitantes.

175 Nuestra interpretación no nos obliga a suponer que Bolbè fuera el nombre de una χώμη.

otros, recibiéndose recíprocamente. Lo que descubrimos de esencial en nuestro texto —y no es un mitógrafo quien lo ha inventado bajo esta forma ni la edad histórica la que lo ha inventado con esta sencillez—, es la creencia en una colaboración con la naturaleza: en el momento en que los ágapes deben tener lugar, ésta se entremete y el lago suministra pescado en cantidad.

Es un texto que habría podido servirnos como epígrafe: en él se enlazan temas rituales y temas míticos elementales por igual, pero suficientemente ricos.

La idea de una participación de la naturaleza en las operaciones religiosas de los hombres es una de las que han permanecido más vivaces y evidentes en los cultos agrarios. Ahora bien, éstos nos ofrecen la herencia de un pensamiento animado periódicamente por las fiestas campesinas y que tenía como objeto a fuerzas impersonales. A veces este pensamiento, demasiado dependiente de estas fiestas, no dejará más que simples huellas en el folklore: la historia de Bolbé o el milagro de la conversión del agua en vino realizada en Andros[176]. Otras veces permanecerá anclado en ritos aislados: la ofrenda de los cabellos hecha a los ríos donadores de juventud. En otros lugares, pudo desarrollarse finalmente en el ámbito de los cultos posteriores.

Mencionemos brevemente algunos datos esenciales del pensamiento religioso que se hallan en relación directa con las fiestas más antiguas. No se trata ya de insistir hoy en el papel atribuido a los muertos, esos muertos anónimos que aseguran la vida y la reproducción de los frutos de la tierra[177]: a finales de otoño y a la entrada del invierno, los ritos que se dirigen a ellos y que los asocian a las francachelas de los vivos manifiestan, por la importancia de su función, la eficacia de las congregaciones de temporada[178]. Pero su relación con los vivos es todavía más directa: la idea de la reencarnación está oscuramente presente en el fondo de los viejos usos[179]: es que ritos sexuales y festivales de los muertos no están rigurosamente separados en las fiestas. En cuanto a los primeros, cabe subrayar la concepción a que responden, y que es la

---

176 *Teodesias* de Andros (en las nonas de enero): PLINIO, *N. H.*, II, 231. Para análogas tradiciones, cfr. GRUPPE, *o. c.*, p. 735, n. 2.

177 J. E. HARRISON, «Delphika», en *Journ. of Hell. Stud.*, 1899, p. 208. La fórmula más clara se encuentra en HIPÓCR., II, p. 14 L.

178 Lo que se convirtió de manera especial en «ritos de lluvia» estaba en relación estrecha con las fiestas de primavera (cfr. *achourâ* árabe en DOUTTÉ, *Magie et rel.*, pp. 426 sq., con visita a las tumbas también: pp. 431 sq.): la representación de los muertos como sedientos (GRUPPE, *o. c.*, p. 831), relacionada con este festival, tiene también relación con las *Hydrophoria* de las Antesterias, en que aparece el mito del diluvio, así como prácticas tales como las que conciernen al *manalis lapis* de Roma (para el sentido exacto de *manalis*, cfr. E. SAMTER, «Altröm. Regenzauber», en *Arch. f. Rel. W.*, 1922, pp. 329 sq.

179 Sobre esta creencia, cfr. A. DIETERICH, *Mutter Erde*, en particular, pp. 48 sq. Es curiosa la asociación que existe entre las nociones de río, flor, matrimonio y muerte (GLOTZ, *Ordalie*, p. 72).

de una gran simpatía entre la tierra, los animales y la humanidad, con el poder creador del hombre imitando y promoviendo al mismo tiempo la reproducción y la multiplicación de los seres en toda la naturaleza[180]. Pensamiento que se encuentra arraigado en las fiestas antiguas, y hemos podido conjeturar que, si Deméter se unió a Jasión sobre un suelo arado tres veces, es que la época de la siembra estaba próxima al momento privilegiado en que el ritmo de la vida campesina favorecía los matrimonios colectivos[181].

A los muertos se les hace ofrendas —ofrendas vegetales—. De las fiestas de casamientos salieron las ofrendas, pero también los ritos matrimoniales caracterizados por las generosidades obligatorias. A las divinidades de la tierra se les seguirá ofreciendo los productos de la tierra, sus propios dones, sobre todo los que se consumen. En realidad, gasto colectivo, don, ofrenda, homenaje, retribución..., todos estos temas humanos y divinos a la vez pudieron salir del fondo primitivo en que se hallaban entremezclados. El τέλος era al mismo tiempo la aportación, el consumo en común y la realización de los procesos naturales —el «cumplimiento»[182]—. Ni el *do ut des* fue, en cuanto al fondo, el producto reciente y artificial del «intelectualismo olímpico», ni el «estadio primitivo» podría definirse como una explotación «mágica» completamente utilitaria de la naturaleza. Si en los ritos más antiguos responden las fuerzas divinas a los deseos de los hombres, es que éstas se ven arrastradas en ese *circulus* de intercambios que realiza un comunismo periódico. El nombre de los Πυανέψια evoca los alimentos consumidos en común; designa también en el ritual constituido las ofrendas de semillas que, producidas por la tierra y restituidas a la misma, presentan al mismo tiempo la imagen de las retribuciones necesarias y la seguridad de las renovaciones de la naturaleza. Los Agrionia son en gran parte una fiesta de los muertos, convidados a la «reunión» que su nombre designa; pero son esencialmente esa reunión de los vivos sobre cuya idea vamos a detenernos un poco.

El verbo ἀγείρω ha tenido su propia historia, que nos interesa aquí especialmente. Se convirtió en una palabra de cofradía y se aplicó desde el siglo V a la colecta que hacían los sacerdotes de las divinidades exóticas, sobre todo los de la Gran Madre[183]. Pero no fue en este medio

---

180 Cfr. A. DIETERICH, *o. c.*, pp. 56 sq.

181 Desde muy pronto se pudieron asociar a esta noción fundamental representaciones del mundo celeste («conjunción» del sol y de la luna, con relación al matrimonio: GRUPPE, *o. c.*, p. 163, p. 467, etc.): es notorio que se integraran en una representación esencialmente social: el término σύνοδος atestigua la derivación: «asambleas», matrimonio, conjunción astronómica.

182 Cerramos el círculo de τέλος; cfr. las observaciones sugestivas de J. E. HARRISON sobre 'Επιτέλειος, ἐπιτελείωσις (*Prolegomena*, p. 356, con textos interesantísimos).

183 Cfr., en particular, HEPPDING, *Attis*, pp. 137 sq., sobre el uso de la *stips* en Roma (palabra igualmente evocadora), GRAILLOT, *Culte de Cybèle*, p. 85. Los textos muestran que los donadores son generosos (Lucrecio, Juvenal).

donde nació la noción: la palabra pertenece, además, al vocabulario religioso que podemos llamar nacional[184]. Por otra parte, inclusive en la lengua de las asociaciones religiosas, se asocia a la idea de πομπή[185]. Asimismo, podemos percibir en esta misma lengua los remotos antecedentes evocados por esta palabra. El asunto más importante para las cofradías en cuestión, como en los misterios propiamente dichos —ἀγείρω se emplea en los dos ámbitos[186]— es el de la iniciación; si el futuro *mysta* hace dones con buena disposición cuando la sacerdotisa realiza su visita reglamentaria, es para participar de los beneficios del dios: existe un vínculo necesario, por no decir una relación de identidad, entre ἀγερμός y el precio ritual de la iniciación. Pero este precio lleva a veces el nombre característico de πέλανος[187]. El πέλανος se paga aquí en dinero[188]; pero el término designó en un principio una ofrenda que consistía en una especie de caldo: al πέλανος en dinero de los misterios debió proceder el πέλανος en especie[189], lo cual nos remite a usos altamente arcaicos.

Pero hay más: ἀγείρω se emplea en un pasaje de Alcman (fr. 17) para designar la recogida de simientes con ocasión de un rito que hace pensar en seguida en las Pianepsias y en los Χύτροι. Si es legítimo admitir, como hemos admitido, que «reunión» por una parte y «aportación o don» por la otra son nociones recíprocas, la síntesis que nos proporciona un mismo término tiene un estupendo valor didáctico. La tradición persistente de las fiestas de temporada permite tal vez volver a captar esta síntesis en los orígenes, en lo concreto de la vida. Uno de los trabajos más bonitos de Dieterich es el dedicado a los usos del *Sommertag* que sobreviven todavía en ciertos campos de Europa[190]: se refieren a todo un conjunto religioso que era conocido desde hacía tiempo; pero el doble mérito y, para nosotros, el doble interés del estudio reside en que extrae de una experiencia definida el valor religioso —y humano— de ciertas prácticas y en que establece precisamente la relación entre dichas prácticas y las que encontramos atestiguadas hasta bastante tarde entre los campesinos de Grecia. Lo que nos interesa recalcar aquí[191] es la costumbre de la colecta de frutos y de pasteles: el

---

184 Decreto anfictiónico sobre la celebración de los *Ptoia* (MICHEL, n.° 700, 31), en que se trata de reunir fondos para un culto nacional. Cfr. un empleo relacionado probablemente con una forma más antigua del ἀγερμός en un calendario de Mesenia, PROTT, *Fasti*, n.° 15, 14 sq.

185 FOUCART, *Assoc. relig.*, p. 191, n.° 4, 8.

186 *Dialeckt-Inschr.*, n.° 3.721 (Cos, reglamento del sacerdocio de Deméter), 12.

187 MICHEL, n.° 713, 11 sq.

188 Sobre la historia de la palabra πέλανος, cfr. STENGEL, *Opferbr. der Griechen*, pp. 66 sq.

189 Véase el argumento convincente de ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, pp. 279 sq. Notemos que el producto del πέλανος se emplea en una ἑστίασις en MICHEL, n.° 713, *o. c.*

190 *Kleine Schriften*, XXI (ἀγερμός: pp. 337 sq.).

191 Para las relaciones entre el palo cargado de frutos y la εἰρεσιώνη, el ξύλον de la δαφνηφορία délfica y la *oschophoria*, cfr. A. DIETERICH, pp. 338, 340.

que socilita las ofrendas lleva con él la primavera y sus bendiciones. Ahora bien, por un lado, estas ofrendas eran consumidas en común en otros tiempos; por el otro, deben traer a su vez la prosperidad en las casas generosas. No carece de interés recordar que, en las ceremonias de carnaval, las ofrendas sirven en la Tracia moderna para hacer una comida en común[192]. Queda claro, pues, el simbolismo vivaz y natural al que se prestaron los ágapes primitivos: el producto del ἀγερμός —bajo la forma simbólica que parece haber estado en uso desde los tiempos inmemoriales en Grecia— asegura el retorno de los frutos de la tierra, de donde viene. Vemos también el destino que tuvo este pensamiento: se prolonga, como es natural, en dos planos divergentes. El σύμβολον, aportación de los individuos, es el signo y la garantía de una retribución divina —σύμβολον es una palabra de cofradía y una palabra de misterios. Por otra parte, la certeza de las remuneraciones que son frutos periódicos, evoca la primera idea de *τόκος* o «interés» que, como su nombre indica, conserva el recuerdo de sus orígenes[193].

Vemos aún otras perspectivas. Hay un esquema religioso que podemos seguir hasta una fecha tardía y que debe interpretarse como adaptación y estilización del mismo pensamiento. M. Piganiol vuelve a encontrar este rito esencial en el ceremonial de los *ludi saeculares* de Roma[194]: los *quindicimuiri* distribuyen entre el pueblo medios de purificación para desinfectar cada morada; pero distribuyen también *fruges* —trigo, cebada y alubias[195]—: y distribuyen éstos después de haberlos recibido en ofrenda y de haberlos bendecido. Para esclarecer este rito de «difícil interpretación», M. Piganiol no duda en recurrir a la analogía que le parece presentar el más antiguo rito de la misa cristiana, en que se suceden igualmente la presentación de las ofrendas, su consagración y su redistribución. Atrevimiento recompensado, que nos es permitido explorar: en efecto, en la misa se aplican en el primer y tercer acto los términos de δῶρα y de ἀντίδωρον. Ahora bien, el papel de los XV, que distribuyen los *fruges*[196] sentados sobre un asiento elevado, hace pensar en seguida en el rito de los Charila délficos en que «el rey preside en el

---

192 DAWKINS, *Journ. of Hell. Stud.*, 1906, p. 201.

193 Para el pensamiento, cfr. DIETERICH, *o. c.*, p. 336. Se retendrán todas las sugerencias de M. Mauss, Ensayo sobre el don (*Année Sociol.*, Nouv. Série, I, en particular, páginas 53 y siguientes). En cuanto al término especial τόκος, cabe tener en cuenta otro orden de ritos que nos conduce igualmente a las fiestas primitivas; sobre los antecedentes remotos del matrimonio de Dioniso con la reina del *Boukoleion* y su significado auténtico, cfr. MASS, en *Hermes*, 1927, 1 sq.

194 A. PIGANIOL, *Rech. sur les jeux romains*, pp. 92 sq. Véase también H. USENER, en sus *Kleine Schr.*, IV, pp. 117 sq.

195 ZÓSIMO, II, 5, 2 sq., con la cita de un oráculo sibilino, en que destacaremos la expresión τὰ δὲ πάντα τεθησαυρισμένα χείσθω, ὄφρα... πορσύνῃς (el θησαυρός tiene una historia muy vieja; cfr. MAASS, *o. c.*).

196 H. USENER (*o. c.*) hace una observación que nos parece bastante sugestiva; la ceremonia pertenece a la serie de ritos preparatorios que se refieren al *abtun* del período transcurrido: los ritos primitivos de «clausura del año» podrían ser regocijos en que se consume hasta el final todo lo producido en ese año.

reparto de la harina y la vaina entre los asistentes del lugar y forasteros»[197]. Aquí no se dice que esta distribución sea una redistribución ni tenemos nosotros tampoco el derecho de postularlo: la función del rey como donador de comida es característico de un momento social que ya es bastante antiguo. Pero podemos ver a partir de qué prácticas, aún más antiguas, pudo ser concebido de esta manera; la analogía se revela de gran valor. Por tanto, las distribuciones de comida —y no hablo de los festines públicos— aparecen como un simbolismo persistente en el ritual de las fiestas griegas. Queda el tema de la consagración: es característico que lo hallemos a veces como dado *ipso facto* en los ritos agrarios: en las Tesmoforias, en las que se aportan los θεσμοί —casi todas las fiestas son *aportación* de algo—, se entrevé un rito de *distribución* de los θεσμοί del año anterior[198], que han adquirido mecánicamente virtudes fertilizantes. Pero el pensamiento primitivo ha dejado una posteridad más directamente reconocible: los panes de que se trata tan a menudo en ciertas fiestas, y que han sido *aportados* por los asistentes[199], tienden a convertirse por sí mismos en panes benditos[200].

Los tres momentos que constatamos en un ritual muy tardío, pero en el que se reflejan pervivencias tenaces, son distinguidos por un pensamiento que se ha vuelto analítico; y las concepciones a que responden pudieron haber tenido su propio desarrollo, pero permanecen asociados también en una síntesis necesaria. Estos alimentos que son ofrendas y, por ello mismo, principios de bendición... constituyen un simbolismo que revela, por su mismo material, sus lejanas derivaciones.

La idea de festines a gastos comunes no puede aparecer ya tan trivial y vacía como se hubiera supuesto en un principio. En la efervescencia de pensamiento que provocan las «asambleas», la sensación que domina las almas todavía infantiles es la de un comercio magnífico al que se asocian la misma naturaleza y los dioses. Atmósfera propicia al nacimiento de los símbolos por medio de los que se perpetúa el espíritu de experiencias morales que son experiencias vividas. El *do ut des* no es ya un principio abstracto y vale para los dos mundos a la vez: el comercio humano encuentra su imagen y garantía en un comercio religioso en que la oblicación del don y la esperanza de la retribución aparecen como datos inmediatos y necesarios.

---

197 PLUT., *Cu. gr.*, 12.

198 *Schol. Luc. Dial. de cort.*, ed. ROHDE, *Rh. M.*, XXV, p. 549 (ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλλοντα εὐφορίαν ἕξειν), lo que se esclarece si lo comparamos con las *Palitias* rústicas de Roma en que se *distribuían*, para fertilizar la tierra, los restos del sacrificio del Caballo de octubre y las cenizas de los becerros provenientes de las *Fordicidia* (WISSOWA, *Kult u. Rel. d. Röm.*, pp. 165 sq.).

199 ATH., III, 109 III.

200 Cfr. PERDRIZET, *REG*, 1914, pp. 266-270. Están relacionados con los orígenes de la moneda: el ὀβελίας ἄρτος de POL., VI, 75 (cfr. decreto de Cánope en DITTENBERGER, *Or. Gr. Inscr. Syull.*, n.° 56, 1. 73 sq.) nos orienta en el sentido de las sugerencias más interesantes de B. LAUM, *Heil. Geld* (sobre todo, pp. 109 sq.).

Este pasado se halla tan erosionado y vapuleado al mismo tiempo, que ya no se puede restituirlo a la historia, sino a lo sumo entreverlo a través de la historia. Grecia necesitó de numerosos intermediarios para llegar a la seca noción de comercio contractual. Pero si la vida elemental de las comunidades campesinas tiene algún interés especial, no es sólo por haber representado un punto de partida de evoluciones singulares: el elemento campesino debió conservar algo de su valor original en ese fermento que produjo las sociedades griegas que conocemos. Poseemos un testimonio simbólico en la historia religiosa. En parte, hemos dicho, los cultos de héroes eran cultos campestres; el florecimiento de héroes debió de ser muy grande sobre todo en esos «sistemas de demos» que nos interesan especialmente por ser formas primitivas de organización[201]; la tradición de las fiestas campesinas se prolonga precisamente en esta categoría de cultos. Una tradición ya modificada y complicada: se puede suponer que numerosos cultos heroicos representan una síntesis, realizada bastante tarde[202], entre el elemento que proporcionaban las sociedades campesinas y el que imponía el dominio de los γένη feudales[203]. Pero ¿no estriba el secreto de Grecia en haber dejado perder lo menos posible de sus patrimonios y en haber fundido lo más posible de los valores antiguos? En cualquier caso, uno de sus logros más auténticos es el de haber concebido al mismo tiempo un ideal de heroismo y un ideal de sabiduría: ambos se dan la mano en esas figuras en que domina la actividad bienhechora y organizadora o en esos fantasmas más indecisos de fundadores de santuarios y de ciudades que fueron los anfitriones acogedores de los hombres y los dioses. Las experiencias de un pasado milenario contaron mucho en esas regiones oscuras en que se elaboraban los ideales: en tiempos pasados había florecido un vivo sentimiento, el de una alegre participación en el comercio de la naturaleza según los ritmos aceptados. Revancha de las brutalidades de la vida cotidiana: el mito de los Hiperbóreos[204] pudo evocar en los albores de un pasado remoto la imagen de juicios celebrados en medio de la cálida hospitalidad del ágora.

---

201 Véase PROTT, *Fasti*, p. 51; cfr. ZIEHEN, II, p. 123.

202 Nótese que los nombres de héroes, por regla general, tienen una etimología transparente y, por tanto, un origen indoeuropeo (no ocurre necesariamente lo mismo con los nombres de dioses).

203 Volvemos así, por otro conducto, a la concepción de GRUPPE, quien muestra (*o. c.*, p. 755) cómo se incorporaron los elementos religiosos prehistóricos al *Heldenlied* (los conocidos trabajos de Usener abundan en el mismo sentido).

204 Cfr. PIND., *Pit.*, X. Se puede reconocer aquí el modo de la transposición mítica: la oda es una loa a los tesalios (cfr. *supra*, n. 67). Huelga decir que los mitos de la edad de oro pertenecen al mismo fondo; me limito a destacar que, al igual que el del diluvio (cfr. *supra*, n. 178), representan una «antropogonía» de tipo diferente al de las leyendas nobles —heterogénea con relación a éstas (cfr. GRUPPE, *o. c.*, pp. 441, 444).

3

DIONISO Y LA RELIGIÓN DIONISÍACA: ELEMENTOS HEREDADOS Y RASGOS ORIGINALES[1]

H. Jeanmaire ha escrito sobre Dioniso un libro[2] dirigido, como se suele decir, al gran público, pero cuyas bases, si bien no son muy transparentes, son bastante sólidas; libro, además, de un pensamiento rico y que renueva, con fines distintos a la mera erudición, un importante capítulo de historia religiosa.

El autor no pretende restituir un «dionisismo intemporal» a la manera fenomenológica. Los temas de su análisis los sitúa en la realidad histórica cuidadosamente considerada. Por otra parte, la materia no se presta en lo esencial a describir una de esas «evoluciones» que tanto suelen gustar: se trata más bien de saber de dónde pudo salir el culto de Dioniso; esto constituye el tema del primer capítulo —al que se une el estudio de testimonios antiquísimos; se trata también de mostrar, en los últimos capítulos, cómo se desarrollaron en una época algo tardía el mito y la especulación mística, y cuál fue la fortuna del dios en los medios helenístico y grecorromano; pero más de la mitad de la obra, o sea, el cuerpo de la misma propiamente dicho, está dedicado a los elementos característicos de la religión dionisíaca tal como se constituyó de hecho en la edad arcaica.

Con este culto, no se puede empezar por las preguntas sobre lugar de origen y fecha de difusión; ambas son solamente objeto de hipótesis y no es sino más tarde cuando tomarán forma las hipótesis. Esto valdrá, por ejemplo, cuando se trate de la teoría de un origen tracio (pp. 99 y siguientes) y las afinidades evidentes con un fondo de Oriente Próximo

[1] *Revue des Études Grecques*, t. LXVI, 1953, pp. 377-395.
[2] JEANMAIRE (H.), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, París, Payot, 1951, in-8.°, 509 páginas.

autoricen a admitir preferentemente un punto de partida asiático (en que los mismos nombres de Dios-hijo —*nysos*— y de la Tierra —*Semele*— recordarían en materia de sustrato la noción de una pareja asociada a la vida telúrica). En cuanto a la cronología, sobre la que no se puede precisar, si bien la teoría de un Heródoto supone el sentimiento entre los mismos griegos de una historia relativamente reciente, ésta no podrá tratarse ni siquiera de manera formal: a lo sumo notará el autor (página 86) que la época de la invasión dórica, donde Rohde estaba dispuesto a hacer que naciera el dionisismo, es una época «singularmente remota, vistos los testimonios»; parece que, según él, la religión en cuestión debió extenderse algo después del inicio del segundo milenario.

Un rendimiento mayor tendrá sin duda el estudio del fondo tradicional al que se vincula el nombre del dios; es decir, el estudio de, por una parte, las nociones y los usos populares que fueron colocados especialmente bajo el patrocinio de Dioniso y, por la otra, de la heortología de Atenas, la única que conocemos un poco. Éste es precisamente el comienzo del libro que lleva por título *Aproximación a Dioniso.* El mayor interés de las anotaciones a la vez generales y concretas de dicho capítulo es el de sugerir formas de vida humana en que se nos presenta de forma inmediata la concepción del dios, las imágenes evocadas y los estados de sentimiento consiguientes. En las representaciones más arcaicas de su culto, aparece Dioniso asociado a la naturaleza vegetal; en esto se puede decir que procede de una religión inmemorial cuyo pensamiento permanecerá siempre vivo en él, pues un nombre como *Bacchos* sigue designando al mismo tiempo al dios, al iniciado y al ramillo que sirve para consagrale. El dios se halla vinculado más particularmente a la arboricultura y, dentro de ella, a la viña; es la ocasión ideal para mostrar en la historia agraria de la Hélade una cierta oposición entre el cultivo de los cereales y el de los árboles frutales. Hesíodo, que describe de manera eminente el primero, nos suministra la idea de «una vida campesina replegada sobre la tierra» (p. 31): las fiestas brillan por su ausencia y las *Charites* tampoco aparecen; el segundo —sea que haya habido sucesión cronológica sea que se dé en la misma vida campesina alternancia rítmica— suscita comportamientos colectivos en que florece el sentimiento de un acuerdo con el dios de alegría πολυγηθής. En cuanto a la prehistoria de Dioniso, podemos hacer una observación bastante esclarecedora: si se convirtió, por una vocación muy especial, en dios de la viña, es porque existía «una plaza vacante», pues la expansión (en Grecia continental) de la viña parece haberse producido sin patrocinio religioso particularmente definido. Pienso que se podría completar esta observación en un punto; si es verdad que la mitología de la viña fue bastante pobre (p. 24), existe no obstante, en el plano de la leyenda y en ciertos esquemas rituales, un filón que no se presta a dudas: el mito del *inventor* de la viña y del vino —aquello que Dioniso hubiera podido ser siempre, pero que sólo lo es a veces y

tampoco lo fue en un principio— está asociado a un recuerdo de «realeza mágica» y todo transcurre como si entre este pasado muy antiguo y la época arcaica, que es la del dios nuevo, no hubiera mediado ese compás de espera representado por el servicio de corporaciones religiosas del tipo de Eumólpidas o incluso de Fitálidas en torno a personalidades divinas ya constituidas.

El sistema de las fiestas atenienses —se puede hablar de sistema, pues hay un conjunto de fiestas dionisíacas caracterizadas por el momento invernal en que surgieron— da lugar también a constataciones preliminares de gran alcance. Primero, ocurrió que Dioniso fue el patrón de rituales mucho más antiguos que él , como la falloforia de las dionisíacas rústicas, la procesión más o menos desordenada del *cômos* y el uso de las máscaras. Pero, en cuanto dios nuevo, está bastante bien representado en este conjunto: «el sentimiento de una presencia divina es esencial a la idea que nos hacemos de sus intervenciones» (página 38). Sin embargo, se trata de una personalidad compleja en razón de las actividades religiosas ligadas a su nombre: el momento del año en que se sitúan las festividades dionisíacas es el de una vida popular intensa en que las comidas en común traen consuelo y alegría; pero también es tradicionalmente el que marca el contacto con el mundo del más allá, que es al mismo tiempo el mundo de los muertos (de donde provienen, nos dice un texto hipocrático, los «alimentos»): de esta riqueza de sentimientos dan testimonio sobre todo las Antesterias. Pero conviene señalar todavía otro elemento, que se combina bien con éstos y que pertenece de lleno al dionisismo. Poco antes había recordado Jeanmaire que existía en Grecia una tradición prehistórica de ritos «orgíacos», como es el caso, por ejemplo, del culto de Artemisa; pero el «orgiasmo», que es para nosotros y para los griegos la expresión más típica de Dioniso, aparece con el mismo Dioniso según el testimonio de la heortología: las Leneas, fiesta por lo demás algo «en decadencia» en la época clásica, sólo pueden sacar su nombre de las *lenai,* que son un nombre más de las Bacantes (contra la etimología de *lenos,* «lagar», que Jeanmaire no se atreve a descartar (p. 45), el argumento lingüístico es ya de por sí irrefutable). Así nos aparecen, en lo más profundo a que podamos llegar, los caracteres más generales de una divinidad a la vez una y múltiple, la más singular problablemente del panteón helénico.

El «más antiguo testimonio sobre Dioniso es el que nos proporciona Homero». Sabemos que Homero no menciona apenas al dios del vino y de las *orgías* por una especie de reserva que se asemeja bastante a una postura previa. Pero el «episodio de Licurgo» (Z 130-140), aunque sólo fuera por su carácter alusivo, atestigua la existencia de cierto mito ya constituido: el del dios niño —que es también el dios «delirante»— custodiado por las nodrizas portadoras de *thystla* (o sea, algo parecido a los *tíasos*), cuyo cortejo es perseguido por el hombre lobo hata el mar, en que el pequeño Dioniso, despavorido, se precipita y refugia. Sería

de interés el fechar este testimonio con una precisión al menos relativa; el autor intenta hacerlo y su hipótesis merece especial atención. El pasaje no se debe desligar de un conjunto en que se reconoce una capa de «civilización homérica» algo moderna (mención insistente del *naos*, forma de santuario apenas anterior a la última parte del siglo VII); por otra parte, un escolio señala que el episodio fue tratado por numerosos autores, «empezando por Eumelos en la *Europia*»: cabe admitir que el poema de la *Europia*, en que la leyenda de Dioniso se insertaba naturalmente en la historia de la posteridad de Cadmos, pudo fijar «ciertos elementos que se convertirán en canónicos» en la vida del dios: la parábola homérica, visiblemente abreviada, se derivaría de ella (p. 73). En cualquier caso, encontramos atestiguada alrededor del 700 y a propósito de Dioniso la existencia de una poesía edificante —si bien ligeramente cómica— sobre la que podemos preguntarnos de dónde pudo proceder. Temas rituales de huidas y persecuciones figuran en ciertos cultos y en leyendas como la de las hijas de Proitos. De ciertas prácticas religiosas se transluce un escenario predionisíaco que tiene como centro al *divine child* y en que las nodrizas y el Niño estarían desconcertados por la intervención de un personaje amenazador. En cuanto al origen del motivo legendario, el autor lo vería más bien en el recuerdo o transposición de los «ritos de adolescencia» estudiados en sus *Couroi et Courètes* (pp. 75 y ss.). Sobre este punto particular no se muestra quizá muy convincente: el pequeño dios de las Natividades es después de todo algo distinto del «sujeto» de las pruebas impuestas al salir de la infancia, y Jeanmaire se ve obligado a suponer varios escenarios combinados en una leyenda compuesta, siguiendo un procedimiento de síntesis que él mismo no aprecia demasiado como principio de explicación. Hay que retener al menos como elementos fundamentales estos temas rituales, aparentemente «egeos», de las mujeres representadas como nodrizas del dios y de la persecución a que éstas pueden ser sometidas; conviene retener igualmente como dato sustancial del testimonio homérico al epíteto de μαινόμενος, que aparece casi como un epíteto de naturaleza para Dioniso en un poeta que, además, no ignora a las Ménades ni sus impulsos.

Hay un aspecto de la obra que nos aparece ya bastante claro: Jeanmaire hace hincapié sucesivamente en unos *testimonia*, texto en general más o menos largo, aunque bastante delimitado, y que él analiza con vistas a llegar a ciertas realidades psicológicas en un contexto de historia; pienso que no hemos de ver en ello un procedimiento literario de exposición, sino más bien un método inductivo bastante personal y opuesto claramente a la manera puntillista que suele seguir el filólogo. Podemos sospechar que sea Eurípides quien le proporcione la mayor cantidad de temas. Las *Bacantes* nos ofrecen del «orgiasmo» un cuadro poético naturalmente, pero cargado de enseñanzas al mismo tiempo, y que podemos situar, encuadrándolo a su vez en otros «testimonios», en todo un conjunto propiamente geográfico. La aventura de Eskilas

(Her., IV, 78-80) nos muestra las manifestaciones de delirio y de posesión en un tíaso masculino de una región fronteriza de la Hélade; Demóstenes, un siglo después, nos presenta comportamientos semejantes a los del dionisismo en otro tíaso encomendado a Sabazios, dios importado, pero análogo por cierto al dios griego (XVIII, 259). Y es en un vasto horizonte, el del Oriente mediterráneo, donde podemos representarnos el género de prácticas al que se entregan, por su parte, las Bacantes de Grecia: en un «viejo fondo egeo», en Asia Menor con el culto a la Gran Madre, en Siria con su diosa y en Canaan con sus *nebî'im*. Tal vez haya aquí varias especies que distinguir: podemos, sin embargo, constatar en esta región del mundo antiguo la unidad de un mismo tipo, caracterizado por la búsqueda del éxtasis y el trance. Y si las afinidades se remontan a la prehistoria, entonces los problemas clásicos se modifican algo: cuando Rohde quería hacer de Tracia el centro de difusión del «orgiasmo», tenía necesidad de *un* origen para explicar lo que creía ser un elemento pertubador de un helenismo «apolíneo». Decíamos que para Jeanmaire el «origen» del dios debería buscarse en Asia (aunque minimice algo gratuitamente, p. 58, el testimonio de las inscripciones greco-lidias a propósito del nombre *Bacchos*); pero le importa más, para la inteligencia histórica del orgiasmo como tal, definir un área de extensión y algo así como el «campo» en que se debe situar el fenómeno griego —mejor lo que viene por tradición que lo que se ha tomado prestado.

Ya podemos estudiar el fenómeno en sí mismo. Lo definiremos como hecho de posesión: los griegos dicen *mania*, «locura», y la *mania* es para ellos divina: interpretación y valorización que *Las Bacantes* ilustran sobradamente, pero cuya gravedad y profundidad permiten reconocer también entre los griegos. El problema del «significado» de esta tragedia se le planteó naturalmente a Jeanmaire, si bien lo tuvo como algo más o menos externo a su objeto; sus conclusiones son firmes y matizadas al mismo tiempo. ¿Cuál es la verdadera postura de Eurípides? Los grandes hombres de Grecia, si exceptuamos en cierta medida a ciertos filósofos, no se prestan a ser conocidos «por dentro»; y esto vale, por razones evidentes, para los poetas trágicos de manera particular. Aquí, sin embargo, no nos hallamos completamente desarmados: parece inadmisible para el autor que Eurípides represente un espíritu de libre pensamiento y que sus simpatías vayan al personaje de Penteo; no es que se pueda hablar de una «conversión» religiosa —esto sería adulterar su mensaje—; pero en la presentación de las cosas, en el tono, en la poesía del drama, sentimos a un Eurípides verdaderamente comprometido y tan sensible como pueda serlo un poeta poseído por el ardor y los arrobos dionisíacos y dotado de la potencia incomparable de la «manía divina». Nos podemos preguntar todavía después de esto en qué medida fue superada la sinceridad especial del literato: Jeanmaire indica las reservas que convendría hacer en razón del desenlace mismo, de lo cómico de los personajes de Cadmos y de Tiresias, representan-

tes de una cierta forma de piedad, y de la ironía sutil que se puede hallar en una apologética insistente y absurda —la que justifica por la tradición más venerable la escandalosa novedad del dionisismo—. Se podría hacer quizá otra reserva respecto a cierta fórmula del autor: al hablar (p. 153) de un conflicto entre el «hecho religioso» y el «racionalismo» al que el mismo poeta y su época fueron fieles durante tantos años», mucho nos tememos que exista un cierto anacronismo en el planteamiento, o al menos en el enunciado, del problema.

Se puede divagar según los gustos a este respecto; pero se trata de un *excursus* al final de capítulo; capítulo en el que lo que se propone Jeanmaire definir e identificar es precisamente el hecho psicológico de la *mania*. Los griegos lo perciben y hacen notar con un deleite revelador: el estado de *furor,* comprendido en un sentido propio, o sea como algo «demoníaco», es admitido por ellos en numerosas ocasiones; pero lo que debe llamar la atención en un testimonio tan sumamente sorprendente como es el de la locura de Heracles en Eurípides no es sólo la interpretación religiosa e incluso mítica de la locura, sino la descripción casi clínica que se nos proporciona: los síntomas de la crisis y la sucesión de sus fases de tipo «histérico» hacen curiosamente pensar en «observaciones» de psiquiatras modernos (pp. 112 y ss.). Ahora bien, estas manifestaciones, si bien están aquí referidas a divinidades distintas a Dioniso, se traducen también en el vocabulario de la religión dionisíaca: el término βακχεύειν, «hacer de bacante», halla aquí una aplicación frecuente. Existe una categoría del pensamiento religioso que reviste un interés especial y que es la de *mania:* Bacchos es su representante simbólico y en cierto modo su titular.

Pero el delirio báquico no se define sólo con referencia a la patología mental; hay otra experiencia, en un plano distinto, que permite esclarecer los hechos griegos por vía de comparación: ciertos medios históricos o etnográficos suministran casos análogos al del dionisismo. El autor se fija en experiencias muy particulares, pues son éstas, convenientemente escogidas y suficientemente analizadas, las que resultan ser las más convincentes (no está de más señalar que él ya había presentado su estudio en el *Journal de Psychologie*). Se trata de la «cultura» y del «tratamiento de la posesión» tal como se les ha observado en época reciente o contemporánea en un área de extensión que comprende una parte de África del Norte, Abisinia y un sector del mundo sudanés: a pesar de su diversidad, las prácticas conocidas según las regiones bajo los nombres de *zar* y de *bori* tienen la característica común de utilizar la posesión misma por el tratamiento y de corresponder a lo que podríamos llamar una cura homeopática. La idea de posesión desempeña un papel análogo en Grecia, como lo prueban los testimonios precisos que tenemos del coribantismo.

Dentro de este encuadre de la historia, de la descripción de las neurosis y de las enseñanzas de la etnografía, el estudio de las instituciones

capitales de la religión dionisíaca es acometido en una sucesión de capítulos que constituyen el centro del libro.

En primer lugar, el menadismo. Puede parecer una excentricidad de la historia el que, en una «época de luces», el personaje de la Ménade eufórica se imponga con tanta fuerza y tanta frecuencia. No se entiende bien, desde un punto de vista psicológico, que en una sociedad en que las mujeres parecen enclaustradas entre los muros de la vida doméstica tuvieran éstas la libertad de entregarse a excesos de frenesí, temporales, pero públicos. De ahí proviene el escepticismo que muestran a menudo los modernos y que va hasta hacer de la imagen de las Bacantes algo puramente poético o mítico. Sin embargo, el hecho está ahí: los testimonios son abundantes y la misma iconografía de la Ménade presenta un carácter que se puede calificar de realista. ¿Es necesario recordar lo que hemos visto respecto a las prácticas de África del Norte: que no se deben dar nunca por imposibles, en una civilización dada, los fenómenos que no respondan exactamente a la idea que nos hacemos de ellos? Es preciso reconocer que existe en Grecia —no se puede precisar la extensión exacta del fenómeno, pero se trata en absoluto de casos aislados— una forma de vida femenina, intermitente, pero institucional a su manera, puesto que se halla determinada en cuanto a lugares y a tiempos y puesto que deja incluso percibir un mínimo de organización jerárquica, es decir, «grados en la iniciación» (p. 173). Lo que ocurre es que lo propio de la institución —y su paradoja— consiste en ser una «cultura de la *mania*» femenina: toda la serie de sinónimos que designan la especie Ménade (p. 158) evoca la práctica del trance, de la agitación extática e incluso de esas carreras alocadas en plena naturaleza de las que las tíadas de Delfos, entre otras, nos ofrecen un ejemplo sobrecogedor (p. 180).

Por eso debe el menadismo ser situado en un contexto religioso. Se plantean dos problemas en planos diferentes. Uno es el de los orígenes. En el orden del mito se suele justificar una práctica cúltica; en concreto, las leyendas permiten reconocer un fondo de prehistoria: si éstas refieren el *aition* del menadismo al primer bacante Dioniso, él mismo alcanzado por la locura que suele comunicar para castigar o curar, y si vemos afirmarse con ello una extraña personalidad del dios inspirador y de *entusiasmo,* es digno de notarse que el mito atribuya también a otras divinidades el poder de provocar la demencia: existen historias en las que Hera y Dioniso son intercambiables. La verdad es que el dionisismo, sobre todo en este aspecto, participa de una tradición religiosa que le es bastante anterior: la de las danzas orgiásticas femeninas, asociadas a cultos a la vegetación. La cuestión de los «orígenes» es la del significado y función primitivos de este comportamiento ritual: Jeanmaire está dispuesto a hallarlos en el sistema de iniciaciones que había explorado en su obra precedente; así pues, según una inducción ya formulada antes, propone explicar el ritmo trietérico de numerosos cultos dionisíacos por medio de la alternancia bienal que se recomendaría en

sociedades de volumen restringido para la sucesión de las promociones de jóvenes (p. 218 y ss.). ¿Se acomoda esta explicación a la regularidad imperativa que es lo propio en un ritmo religioso como éste? Podemos sospecharlo. En cuanto a la concepción general según la cual el menadismo se derivaría de ciertas formas de prácticas iniciadoras, no cabe duda que nos parece seductora por haber resultado que dichas prácticas comportan normalmente actitudes religiosas y sobre todo, en algunas ocasiones, verdaderos arrobos extáticos: notemos tan sólo, ya que no tendremos la ocasión de volver sobre ello, que el menadismo nos parece más bien un asunto de γυναῖκες que de παρθένοι; y si no es imposible admitir que haya funcionado primero con vistas a nuevas levas, ello sólo podría admitirse, en el estado de nuestro conocimiento, extrapolando.

El segundo problema es el de la relación entre Dioniso y Delfos; o sea, entre la práctica de la adivinación tal como se la representa generalmente en el ministerio de la Pitonisa y el estado de posesión que significa por excelencia el entusiasmo báquico. *Questio adhuc vexata* (véase allí p. 429 un breve debate de la tesis reciente de P. Amandry) y sobre la que el autor se pronuncia con prudencia y decisión al mismo tiempo. Es posible que el profetismo inspirado sea anterior en el santuario délfico tanto a Apolo como a Dioniso; los griegos siguen considerándolo esencial a la institución apolínea a pesar de los usos que haya podido tener con fines utilitarios y políticos en el medio «demasiado humano» de los siglos V y VI. Por lo demás, la asociación entre los dos dioses es cosa más que probada; pero ello no significa que haya mediado una conquista del lugar sagrado y del oráculo por parte de Dioniso, de quien Apolo habría tomado prestada la adivinación extática: Dioniso no es precisamente un dios oracular; creeremos antes bien que se produjo reparto de tareas o como una especie de «entendimiento» entre dos divinidades de carácter bastante diferente, si bien tenían en común un «expansionismo» las más de las veces «usurpador» (p. 192 y siguientes).

La lengua de la religión dionisíaca es rica en palabras clave: la de ditirambo nos introduce en el estudio de otro orden de hechos. El menadismo es cosa femenina: el ditirambo se refiere a los hombres; y es posible, sugiere el autor, que esta «oposición» recubra otra de índole geográfica: entrevemos por lo menos un ciclo ritual y mítico perteneciente a las islas del mar Egeo (sobre todo Naxos), más o menos apartadas de Grecia continental. Naturalmente no se trata de un dualismo, sino de complementariedad; y en realidad los datos de este capítulo se combinan con los del precedente. La palabra *ditirambo* es de antigüedad «egea»; designa en la época clásica un género literario y musical del que sabemos que existe una prehistoria: más allá de sus formas reglamentarias, en lo que vemos en cierta manera asimilado a una estética griega, los recuerdos que evoca la palabra propiamente dicha, las reso-

nancias patéticas que se dejan percibir y sobre todo la representación que se le asocia de un Dioniso extrañamente primitivo, revelan una práctica religiosa que, con sus originalidades, aparece como del mismo tipo que las manifestaciones del menadismo y las que se les había podido asociar. Testimonios directos —sobre el culto— o indirectos —los del vocabulario— permiten reconstituirla. El acto central es el sacrificio de un buey; la danza a que da lugar es de un carácter frenético e «inspirado»; en el paroxismo en que culmina la gesticulación ritual tiene lugar el despedazamiento y consumo en crudo de la víctima. Todo este comportamiento se esclarece al mismo tiempo con «paralelos» etnográficos: el *zikr,* tal como aparecía en el siglo pasado entre las cofradías del Cairo, nos ofrece la imagen de un mismo trance colectivo; la *frissa* de los Aiassúa, tal como se perpetúa a veces en el medio norteafricano, desemboca igualmente en el *diasparagmos* y en la *omofagia.*

Al examinar esta forma típica, Jeanmaire hizo una afirmación que iniciaba el estudio de un importante sector del dionisismo, pues se trata de las virtualidades literarias de la religión dionisíaca: el drama religioso, sobre todo en un medio ciudadano, adopta fácilmente un carácter de exhibición; los coros cíclicos tienden a convertirse en *espectáculos* al quedar en poder de la asistencia. Pero antes de abordar la cuestión de las relaciones entre Dioniso y el origen del teatro, conviene profundizar en una cierta noción del dios: la acción ejercida sobre las almas y los medios de que se sirve. Hemos visto que Dioniso posee afinidades electivas con el mundo del más allá y de los difuntos; este Dioniso octoniano aparece como organizador de una «caza fantástica» y la idea que se tiene de él es inseparable de la de su cortejo, de la tropa demoníaca que es la transposición mítica de un *tíaso* humano: incluso en la imagen variopinta y burlesca que se nos suele ofrecer de él —sobre todo la de los sátiros— persisten las asociaciones con la naturaleza del demonio del caballo cuya mismísima forma, según una teoría desarrollada por el autor siguiendo a Malten, sería un símbolo de las potencias infernales. En su significado profundo acentúa este simbolismo la idea, o más bien el sentimiento, de que el vértigo dionisíaco da acceso a un mundo sobrenatural: lo que viene confirmado por los testimonios que poseemos sobre la moda y efectos —y sobre el carácter específico— de un tipo de danza propiamente báquica. Danza que comporta un elemento de *mímesis* (Platón, *Leyes* 515 c) con fines de «purificación» y de «iniciación»: ¿qué debe el teatro ático al culto de Dioniso?

De los cuatro géneros teatrales acogidos sucesivamente cerca del santuario del dios con ocasión de la gran fiesta de marzo, Jeanmaire se detiene sobre todo en el drama satírico: concibe una «forma preliteraria» en que la «imitación» se produce a través de una orquestación de saltos y zancadas, producido todo ello por el coro de los poseídos, sirviendo de signo al mismo tiempo de la *manía* y del medio de su curación; aunque considera el personaje del sátiro algo esencialmente míti-

co en las representaciones figuradas que nos han llegado, no descarta la idea de que la máscara jugó un gran papel en este estadio primitivo —papel que G. Dumézil ha ilustrado con relación a los Centauros—. En cualquier caso, existiría un «vínculo orgánico» (p. 312) entre el culto a Dioniso y el origen del género ditirámbico; la comedia, por su parte, pudo ser naturalmente colocada bajo el patrocinio del dios cuyas festividades tradicionales iban acompañadas de las bufonerías que le dieron origen. Queda el caso de la tragedia, que es algo especial; el rápido examen de las teorías sobre la misma (nota adicional p. 321 y ss.) parece recomendar al autor un escepticismo al menos provisional. Estas teorías se vieron favorecidas en un principio por cierta literatura etnográfica. Pero el drama es una cosa prácticamente universal, por lo que habría que tratar más bien del drama específicamente helénico —tarea en la que no nos vemos ayudados ni siquiera por los datos del folklore tracio contemporáneo. Por otra parte, a pesar de los precedentes griegos que nos ofrecen los ensayos de Ridgeway, de Dieterich o de Nilsson, tropezamos siempre con el mismo problema, por no decir con el mismo misterio: permanece sin explicar el paso de los elementos de religión o de folklore, muy generales y al parecer poco dinámicos, a la tragedia de Esquilo o incluso de Tespis. Finalmente, para dar una idea del «nacimiento de la tragedia», Jeanmarie recurre a la analogía que nos podría suministrar la ciencia de las especies biológicas: una tendencia general a la mutación habría posibilitado la aparición brusca de una nueva forma. Lo que equivaldría a decir —espero no desfigurar el pensamiento del autor sobre este punto— que el problema de los *orígenes* de la tragedia, en cuanto problema histórico, podría ser en realidad un falso problema. Descubrimos un medio concreto; entrevemos antecedentes: la originalidad de la creación es del mismo orden que toda la serie de inventos que caracterizan al humanismo griego, y es muy probable que no hallemos la razón de ello en tal o cual singularidad histórica. Añadamos que este semi-agnosticismo no impide a Jeanmaire adoptar ciertas posturas: reconoce que la conmemoración de acontecimientos legendarios en los aniversarios de héroes debió de jugar un importante papel en la prehistoria de la tragedia; se opone decididamente, por otro lado, a la tesis de una «vinculación primigenia y fundamental» entre Dioniso y el género literario que las circunstacias acabaron colocando bajo su patrocinio: es imposible admitir sobre todo que el dato inicial de los poemas trágicos «hiciera referencia a una pasión» del dios.

Se observará que se ha hablado poco hasta aquí de la mitología de Dioniso. La verdad es que ésta se nos escapa en buena parte; pero es que también es exterior en ciertos respectos a la personalidad del dios. No es que esto sea privativo del caso Dioniso: el elemento propiamente mítico —algo restringido— está constituido las más de las veces en la representación de las divinidades griegas por temas o residuos de temas

cuyo significado inicial se ha alterado algo y que, salvo ocasional referencia a breves momentos del culto, apenas se perpetúan en una tradición poética en la que se enriquecieron gratuitamente. Hay que reconocer que con Dioniso se trata de una situación particular. Es posible que sus temas posean también una antigüedad especial: se encuentran adoptados (cfr. p. 78) y organizados, al uso de un dios algo tardío, en historias en que el arcaísmo mismo es signo de artificio. En cambio, precisamente porque el trabajo de imaginación ha sido orientado, las intenciones que se translucen confieren a estas historias un cierto valor emocional, sin duda más vivo que en el caso de un Zeus o incluso de un Apolo. Dioniso contó con una biografía que lo ponía en contacto con el mundo humano y con una historia que ya no es la del mito intemporal. En la versión que casi llamaríamos canónica —y que por lo demás ni es la única ni probablemente la más antigua—, el motivo del rayo y de la «cubada» (especie de incubación) son el recuerdo de estados «primitivos» de sociedad y de pensamiento religioso, si bien lo esencial estriba en que realzan la eminente dignidad de un dios que, habiendo nacido de un mortal como tantos héroes y estando por consiguiente más cerca de los hombres, es no obstante el hijo casi preferido de un dios supremo; una Semelé y una Ariadna son avatares de diosas —pudiendo volver a convertirse en diosas—, pero representan de forma patética el elemento femenino, que tan importante lugar ocupa en el culto. Por otra parte, el mito se desarrolló en dos direcciones. Primeramente, la historia de un dios semejante permanecía en cierto modo abierta precisamente a causa de su singular prestigio: se formó un cierto aspecto de evangelio en los desarrollos dados a la biografía divina desde muy temprano y todo a lo largo de la historia: la expedición de Alejandro a la India inspiró un nuevo capítulo de esta biografía, ampliando la acción del dios a la medida de un mundo a la vez geográfico y fantástico —favoreciendo con ello, naturalmente, todas las posibilidades de sincretismo—. Conviene observar, sin embargo, que Dioniso era ya por vocación un dios conquistador, un dios de las carreras-relámpago, y que el tema de una caminata oriental e incluso extremo-oriental se encuentra ya en el prólogo de *Las Bacantes:* aparece igualmente como elemento constitutivo en el estadio de leyenda que representa la *Biblioteca* de Apolodoro y que podemos llamar pre-alejandrino (página 358). Pero la imaginación mítica funcionó también en otro plano; se trata de considerar una especie distinta de Dioniso: el Dioniso místico.

Es curioso que la tergiversación tenga las mismas características en éste que en el Dioniso antiguo. El mito fundamental es el del desmembramiento del dios. Se ha sostemido que se trata propiamente del mito de una «religión salvífica» a su vez derivada de «ritos agrarios». Cumont y Frazer se complementan en esto mutuamente: Jeanmaire somete a una crítica muy juiciosa (p. 373 y ss.) una teoría que presenta analogías bastante vagas y utiliza un esquematismo al que apenas se prestan

los datos concretos de la leyenda dionisíaca. Podríamos pensar, por lo menos, que el mito se halla en relación con la práctica del *diasparagmos* y que existió, a partir de los datos del culto, una espculación de tipo gnóstico en que el destino del dios sufriente y resucitado habría sido para sus adeptos un modelo y una promesa; pero la leyenda no es solidaria del rito; probablemente se estableció la relación en la antigüedad. pero de manera secundaria (p. 383). De hecho tenemos aquí un tema mítico —cocción en el caldero o paso a través de las llamas— que está abundantemente representado en historias de héroes —tal vez con intenciones bastante múltiples, nos atreveríamos a decir, pero con el mismo significado esencial de renacimiento o inmortalización—; se trata en definitiva de un mito explicativo, por tomarlo en su función más típica, la de un ritual de iniciación de jóvenes. La interpretación parece bien fundada; el caso de Pelope, aunque el autor no lo cite, suministraría probablemente la analogía más próxima. ¿No equivale ello a decir que hubo un cierto dionisismo que creó su mitología con bastante desenvoltura?

Lo que ocurre es que el mito fue muy utilizado. Lo fue, decíamos antes, en una doctrina «mística». Conocemos los engorros y escrúpulos que la palabra puede suscitar. Pero evitarlo es cosa harto difícil: hemos de definir su sentido cada vez que se emplee. Ya el autor habla de misticismo respecto de Platón (p. 295 y ss.): se trataba de ese arrebato al mismo tiempo patético e intelectual hacia el mundo de las ideas tal como se entrevé en el mito del *Fedro;* el autor había podido mostrar que este «platonismo» debe a Dioniso una inspiración general al igual que su concepción de la *mania.* Aquí se trata de una cosa distinta, a la que tal vez convendría mejor el término aún bárbaro de «mistérico», a condición de volver a situarlo en un contexto antiguo y con las reservas que pueda hacer un crítico avisado como Jeanmaire, por ejemplo: pues el problema dominante es sencillamente el del orfismo, problema harto debatido. Apenas si se recomienda ya hablar de una religión órfica, si se entiende por ella una religión organizada: no nos consta la existencia de «comunidades órficas». Existe, en cambio, una cierta unidad de tradición: fue preciso que se diera transmisión de enseñanzas y, por tanto, una especie de sociedad —una sociedad difusa, pero que poseía sus libros—: la de los llamados discípulos de Orfeo, al lado de los cuales entrevemos movimientos análogos que no debían reclamarse del mismo nombre. Sea como fuere, se propagó una doctrina que comportaba la existencia de una cosmogonía, a la que alude Aristófanes, y una economía de la salvación, en que el mito de Dioniso pudo tomar una consistencia dogmática; pues existe una creeencia que parece bien establecida desde el siglo VI, que es la creencia en una redención que se puede conseguir, mediante iniciación y ascesis, por medio de los descendientes de los Titanes asesinos del dios; este dato antiguo se nos impone, a pesar del desarrollo que haya podido imprimir al concepto generalizado de palingenesia una teología fantástica practicada durante mucho

tiempo bajo la advocación literaria de Orfeo; dicho dato posee una importancia especial en el cuadro del helenismo.

El último capítulo ofrece una buena ocasión para considerar, entre las manifestaciones religiosas de la época grecorromana, la creencia en la inmortalidad, que aparece íntimamente asociada a lo que se llaman misterios dionisíacos: ¿en qué medida entra el fenómeno en relación con el precedente? Jeanmaire no se explica a este respecto: nota solamente (p. 423) que, en el círculo de estos misterios, una «enseñanza relacionada con la vida futura» no consta antes de Plutarco; o sea que, en un ambiente nuevo mucho más extenso y permeable al sincretismo de las «religiones soteriológicas», las aspiraciones y tendencias ya afirmadas en el antiguo «orfismo» habrían sido satisfechas bajo una forma más o menos inédita. El tema de este capítulo final es precisamente la facultad de renovación —así como la diversidad y la riqueza consiguientes—. Dioniso es un dios que pudo aprovecharse de las crisis y convulsiones del mundo antiguo después de las conquistas de Alejandro en los tiempos del restablecimiento del Imperio. La religión polimorfa asociada a su nombre posee un aspecto de universalidad al mismo tiempo que se dirige al individuo; adopta la forma de religión de Estado en las monarquías helenísticas, siendo también practicada entre las cofradías devotas; se continúa en Grecia y se prolonga en Italia. Existió sin duda durante todo el período que se extiende desde finales del siglo IV hasta el triunfo del cristianismo, un material histórico bastante abundante, pero que no permite sin embargo reconstituir una historia propiamente dicha: Jeanmaire trata a su manera a este respecto fenómenos de especial interés. El desarrollo de las asociaciones de *tecnites* revela la existencia en el dios de una persistente vocación artística y dramática; la peana de Filodamos exalta a un Dioniso universal y asociado, en cuanto tal, a las instituciones de Delfos y Eleusis; el dionisismo goza de los favores e incluso de las iniciativas de los reyes de Pérgamo y de Egipto (¿por qué Siria muestra en comparación una especie de carencia?). Junto a las manifestaciones oficiales y a menudo espectaculares entrevemos la vida de las asociaciones privadas; un texto como el reglamento enmendado de los *Iobacchoi* de Atenas es de los que se prestan al tipo de comentarios que tanto gustan al autor. De la misma manera describe el variado florecimiento del dionisismo en el ambiente romano y muy pronto mundial; y es en nuevos testimonios llenos de la plasticidad de una religión donde se puede observar, sin embargo, una cierta línea de desarrollo; después de la conmoción del «caso de las Bacanales» y del período de sutil penetración en que se inicia la boga de los motivos dionisíacos en el arte doméstico, la crisis de la edad que precede inmediatamente a nuestra era es reveladora de las potencias más tradicionales e inquietantes de Dioniso, si es que es verdad (cfr. página 415) que las esperanzas casi mesiánicas de este tiempo, ligadas como están al concepto de una perpetua renovación, deben algo de su vi-

talidad al dios del rejuvenecimiento; pero, en un imperio pacificado, el dionisismo del primer siglo de nuestra era es un dionisismo «sensato». En los siglos siguientes hará aún carrera en una religión cosmopolita de tíasos, en una teología de ocultismo o en la poesía, de artificial sinceridad, de las *Dionisíacas*. El autor se esfuerza en mostrar cómo se prolonga su vida: se puede observar, con todo, que el dionisismo no se renueva; es curioso que el neoplatonismo no sacara a relucir nada de original sobre él. Y, sin embargo, fue preciso matarlo; Jeanmaire deduce las razones de su derrota al enfrentarse a un adversario cuya fuerza residía en su intransigencia iconoclasta: fue la fuerza de los movimientos revolucionarios la que triunfó.

El libro es nuevo, pero su novedad no tiene nada del otro mundo. No se distingue ni por lo revolucionario del «método» ni por «hipótesis» inéditas. Si entendemos por hipótesis la suposición de hechos que no constan directamente, encontramos muy pocas, que, por lo demás, podrían desgajarse del conjunto de la obra sin que ésta se viera afectada. Se ha podido ver por otra parte que, en su mismo ordenamiento y con la flexibilidad que recomienda la materia, la obra se presenta como historia, palabra que ha querido guardar el autor en el título: se da por supuesto que se conforma a las normas elementales del sentido común; podemos añadir también que el autor hace la advertencia, sin ánimo de polemizar, de que las analogías precipitadas son a menudo engañosas y que es preciso respetar la cronología. Cada uno de sus capítulos es el de un historiador, si atendemos a su contenido.

Digamos sencillamente, y ahí reside la novedad, que se reconoce un esfuerzo de análisis en una dirección no tocada desde Rohde, con recursos que no tenía aún Rohde y quizá también con intenciones nuevas. Por los demás, Jeanmaire es de la opinión de que la *Psyché,* si bien superada en ciertas concepciones históricas, sigue siendo un gran libro. Para fijar las ideas, no sería inoportuno comparar su proceder al de un historiador, al que rinde un merecido homenaje por la amplitud de su saber, de su rigor crítico y de la seguridad de todo el trabajo de base —estoy pensando en Martin P. Nilsson. Puede desconcertar esta comparación si se piensa que Nilsson no se preocupa del mismo tipo de problemas —cada cual con su tarea—; el propósito de éste no es el de interpretar en el sentido en que Jeanmaire lo hace. (Esto explicaría tal vez un modo de exposición al que recurre frecuentemente y cuya razón de ser y orígenes sería interesante investigar: se trata de una síntesis accidental entre elementos más o menos heterogéneos, como Dioniso de primavera y Dioniso de invierno, piscolabis jubilosos y fiesta de los muertos, lamentación funeraria y *mímesis* de los orígenes del drama, etcétera.)

Hay un tema psicológico que ocupa un gran lugar en el libro de Jeanmaire y que parece haber proporcionado un punto de partida a su trabajo. ¿Qué significa esa *mania* que tanto prestigio tenía para Platón

y cuya acción él reconocía en distintos planos pero que, en su forma más auténtica, encontraba imperiosamente asociada al nombre de dios? Se trata en efecto de una realidad humana, aunque al principio se nos aparezca como algo extraño: ¿cómo se aprehenden las realidades humanas en la historia? El autor es de los que se plantean preguntas, y ésta ya se la había planteado a propósito de los *Couroi.* La reflexión que sirve de preludio a su análisis merece ser reproducida: «Comprender en historia es siempre interpretar textos (y a veces monumentos) en función de conocimientos experimentales, entendiendo que nuestra experiencia directa de los hombres y de las realidades sociales [...] debe ser completada y esclarecida por las luces que son susceptibles de aportarnos diversas disciplinas que tienen como base estudios descriptivos. Estamos aquí, con relación a los comportamientos religiosos que se refieren a lo que los antiguos entendían por *orgiasmo,* ante realidades psicológicas objeto de la observación clínica y ante su conexión con realidades sociales cuyo examen pertenece a la etnografía, por no decir a la sociología» (p. 105 y ss.). Lo que equivale a decir que los hechos humanos poseen «varias dimensiones»: en el estudio del orgiasmo hace Jeanmaire hincapié, por una parte, en el elemento psicológico que permite identificar la patología mental y, por la otra, en las manifestaciones religiosas de una *mania* que se encuentra en otros ambientes sociales. Reconoce la plasticidad de los estados piscológicos en cuestión, incluso una cierta variedad de contenidos, pero insiste aún más en la unidad del fenómeno en que la patología reivindica una especie de primado y cuyo «temperamento histérico» suministraría la explicación fundamental.

Se ha de tomar tal vez una precaución. No cabe duda de que Jeanmaire tiene toda la razón del mundo al referirse —igual que Rohde, que utilizaba ya los trabajos de Pierre Janet— a las nociones y vocabulario de la psiquiatría: me pregunto con todo si no existe a veces un equívoco en la exposición e incluso en el fondo de su tesis. Al hacer hincapié en la «posesión» a la que pueden estar sujetos los enfermos y en la «cura» que realiza la «cultura de la *mania*», podría parecer que se ha de buscar el punto de partida en ciertos estados individuales que los ambientes considerados pueden presentar con más o menos frecuencia según su densidad específica en neurosis (lo que, por su parte, ya es un hecho social). Queda claro, después de la convincente explicación del autor, que nada se parece más a las manifestaciones de un delirio propiamente individual como las del dionisismo: son idénticas. Pero idénticas en otro contexto. Grecia nos ofrece precisamente el medio de distinguir: las curas charlatanescas de Coribantes están destinadas, al menos en principio, a sujetos tarados que son por hipótesis sujetos individuales; pero el coribantismo, que está además en conexión con la religión dionisíaca, es algo bastante distinto. La marca del menadismo en particular es el colectivismo del trance; al releer el relato del Mensajero de las *Bacantes,* que es a su modo un bonito «documento», no sería excesivo hablar de un delirio organizado; pues se da unanimidad en el

frenesí ambulatorio, al mismo tiempo concertado como la acción de una compañía e involuntario como la gesticulación de un poseído. ¿Estaban enfermas todas estas mujeres al principio?

A decir verdad, Jeanmaire no deja de recordar oportunamente que la locura no es sólo una especie médica, sino también un gran hecho humano sobre el que aún se sigue meditando; pues conviene atribuirle una verdadera función en ciertos estados de la humanidad, función en que se podrían distinguir varios niveles según que la locura esté ordenada por la sociedad, o recomendada o sólo tolerada o incluso, en las formas tradicionales en que se manifiesta, únicamente aceptada con una especie de estupor[3]. Se ha llegado a hablar, con respecto al *furor* que acompaña obligatoriamente a cierta ascesis del guerrero, de un «principio de las actividades humanas»[4]. Hay que decir entonces del menadismo, que se nos ofrece así en un amplio conjunto, que está definido *a la vez* por su carácter psicológico (probablemente incluso psicofisiológico) y por una naturaleza institucional que permitía ya reconocer la autosugestión colectiva (cfr. p. 107). Realidad sorprendentemente única, cuyos distintos aspectos muestra bien el estudio de Jeanmaire.

Hay algunos hechos negativos que señalar. Es muy probable que exista en el dionisismo un patrimonio de cultos fálicos como el que se encuentra en las Dionisíacas campestres: patrimonio muy antiguo sin duda —aunque el símbolo no se ha descubierto en el Egeo— y que asocia en un sistema «primitivo» de pensamiento y conducta religiosos la fecundidad femenina y la fertilidad agraria. Pero es también un elemento que permanece al margen del fenómeno característico: pues, sobre todo en el menadismo, lo sexual no aparece[5]. No hay *libido* en el asunto: las insinuaciones del Penteo de Eurípides no vienen a cuento para nada. Tampoco aparece ningún factor de intoxicación —al menos en el sentido usual de la palabra—. Se piensa siempre en el dios del vino como dios de la embriaguez: es cierto que en una tradición de banquetes fraternales, de los que Dioniso sirve de elemento transmisor, las bebidas tienen su importancia; el *cômos* es posible que sea un cortejo titubeante; pero lo que no se ve es que la *mania* deba su poder y prestigio a la absorción del vino (ni tampoco a otras sustancias, pues las indicaciones que habría sobre ello son bastante insuficientes). Las Ménades no son mujeres ahítas de vino —sobre este punto Eurípides nos presenta con la misma intención que antes otra insinuación de Penteo; las Bacantes, al igual que los celebrantes del ditirambo antiguo (cfr. página 236), no son seres entregados a la embriaguez. Es decir, que tenemos aquí delirio en estado puro, uno de estos casos de «éxtasis colectivo» que suministraron material a uno de los libros más conocidos de Ph. de Félice. Pero se trata naturalmente de un delirio mantenido por

---

3 Cfr. M. MAUSS, *Sociol. et anthropol.*, p. 327.

4 DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, pp. 23 sq.

5 Cfr. M. P. NILSSON, *Gesch. der gr. Rel.*, I, p. 261.

los medios tradicionales e igualmente colectivos de la sugestión: el vértigo de los coros y la música hipnotizadora.

¿Qué lugar hay que dar a la *mania* en el conjunto de la religión dionisíaca? Constatamos aquí una curiosa oposición. Por una parte, la *mania* aparece en ciertos momentos como lo esencial; pues hemos de saber que el delirio báquico, aunque esté limitado a una sola cuadrilla, puede ser seguido por el resto de la sociedad no sólo con una curiosidad más o menos benévola, sino también con una simpatía activa. Existe en el oficio de las tíadas una idea latente, y a veces explícita, de una especie de delegación. Jeanmaire subraya la importancia y el valor dinámico del «espectáculo» que es uno de los medios de acción del dionisismo incluso antes del teatro. Después de todo, la famosa *catharsis* no está hecha para los actores o ejecutantes; pero su eficacia básica es la de la cura de la *mania* por medio de la *mania* (pp. 316 y ss.). Existe, por tanto, una función religiosa del delirio que podemos llamar general. Pero existen igualmente en la religión de Dioniso otras cosas distintas del menadismo. Lo más curioso es que el menadismo se encuentra asociado, e incluso coordinado, a elementos muy diferentes de él y cuya tonalidad afectiva es casi contraria a la suya. Liturgias tranquilas coexisten con los ardores del trance, ocupando a veces su lugar: lo vemos no sólo en la historia de una asociación como la de los *Iobacchoi*, en que la «práctica tumultosa» de un antiguo *baccheion* (p. 436) se encuentra amortiguada, sino también en la heortología ateniense en que se halla borrado el recuerdo de las «Locas» que habían dado su nombre a las Leneas. Más aún, ¿qué hay de común entre el mundo de *las Bacantes* de Eurípides y las festividades periódicas en que se despliega una alegría bulliciosa, por no decir grosera, pero en que se respira, nos atrevemos a decir, una gran paz?

Pero, en realidad, no bastaría con marcar estas antítesis: lo propio del dionisismo es autorizar o incluso exigir una suma variedad de actitudes psicológicas; y si queremos percatarnos de su riqueza, así como de las posibilidades que representó para los griegos, bastaría con observar que «está entre dos aguas» en cierto modo, yendo en la dirección de la religión más individual al mismo tiempo que se complace en la sociabilidad exasperada de la bacanal (θιασεύεται ψυχάν, Eur., *Bac.* 75). Existe todavía otro aspecto que, a pesar de ser muy particular e incluso claramente episódico, no es menos revelador. Jeanmaire nota la función de la risa en el «complejo catárquico» (p. 321): llama la atención sobre la importancia de esta cuestión de la risa apenas tratada desde el estudio antiguo y algo superficial de Salomon Reinach; más allá aún y de manera más general, tenemos en el dionisismo la cuestión del *juego*, de la παιδιά. Si Dioniso se convirtió en el símbolo por excelencia de la actividad teatral, es por ser un dios que juega-interpreta y que hace jugar-interpretar. Incluso en una fiesta tan popular como las Antesterias, casi podríamos decir que juega con una especie de equívoco entre el mundo «real» y el otro.

Jeanmaire nos da la impresión de toparnos en el dionisismo con una realidad movediza al mismo tiempo que dotada de una gran unidad. Esto nos ayuda a aclararnos algo el significado de la *mania:* aunque ésta aparezca tan acentuada en ciertos momentos, es preciso no obstante que nunca esté totalmente ausente en los restantes. Sinceramente, sentimos como si hubiera algo de inquietante en esta religión: no es que se halle orientada en el sentido de un panteísmo vertiginoso o animada por una desesperada necesidad de comunión con un mundo de misterio —no suelen excederse demasiado los griegos en sus arrebatos—; Jeanmaire hace hincapié repetidas veces en que la dominante en esta religión es la alegría y de ningún modo el pesimismo. Pero existe algo inquietante porque el dios en cuestión es inquietante (p. 118) y la demencia es una de sus funciones. Sus rejuvenecimientos y arrebatos son los del orgiasmo; en plena época clásica asistimos a un recrudecimiento del medanismo (pp. 163 y ss.); todo un ejército puede ser víctima de repente en un arranque de *furor* inspirado por el dios: la historia de Alejandro da testimonio (o su leyenda, pero para el caso es lo mismo). Con Dioniso nos encontramos siempre en los lindes de la locura, por lejos que nos creamos.

A pesar de todo, esta locura es buena: la moral que nos aportan *las Bacantes* es la de la exaltación de la *mania* divina. El mismo nombre de Bacantes es ya significativo, poniéndonos en la buena dirección de la naturaleza del dionisismo. Lo que no cabe duda que siempre ha sorprendido más es la importancia del elemento femenino en esta religión. Los extravíos y frenesíes designados por la palabra orgiasmo se producen casi siempre en mujeres; son ellas también las que dominan la escena en los momentos patéticos del culto de las representaciones figuradas. ¿Cómo entender esto? Es cosa repetida que la naturaleza femenina constituye de por sí un «terreno favorable». Podemos admitir también que nuestra información es casualmente algo tendenciosa y que la representación de la *mania* en cierta manera se ha especializado en las cuestiones artísticas; existe igualmente ese clivaje que Jeanmaire quiere descubrir entre un dionisismo de Grecia continental y otro insular, en el que aparece más marcado el papel jugado por los hombres; se puede decir que el delirio báquico, dondequiera que tuvo lugar, nunca fue exclusivo del elemento femenino. Se ha de reconocer, sin embargo, que la manifestación más brillante del culto es, como su mismo nombre indica, monopolio femenino —monopolio consagrado indirectamente por un dionisismo temperado y oficial, pues si es cierto que existen asociaciones de bacantes masculinos e incluso congregaciones mixtas (y esto desde muy pronto), los verdaderos *colegios* son cosa exclusiva de Ménades.

En la base de todo ello se halla, como se puede suponer, la oposición de sexos. Ésta juega un papel funcional en toda la vida religiosa; en la que aparece a veces por medio de un antagonismo simbólico, así como en las transposiciones míticas de dramas rituales en que se lleva

la hostilidad hasta el extremo: bástenos recordar esos usos de fiestas en que se intercambian las injurias y burlas o esas leyendas que narran el crimen de las Lemnianas o el de las Danaides. Pero se trata, en efecto, de un dato muy general: el dionisismo lo ha utilizado en cierta manera, sólo que le ha conferido una importancia especial. En *Las Bacantes* se descubre una nota de misandria (así como un eco revolucionario). Por tanto, la oposición se encuentra —en general— más larvada en el dionisismo que en otras partes, aunque en realidad sea más profunda. No hay en las leyendas nada más característico que la liberación que se promete —o impone— a las mujeres: éstas han de desligarse de la vida doméstica, con sus encantos y servidumbres. Realizan una evasión por gracia de Dioniso: la palabra aparece a menudo en Jeanmaire. Pero aparece igualmente para dejar patente una de las intenciones más ciertas del dionisismo propiamente dicho: se puede comprender en el dionisismo el papel preeminente de la mujer por estar ésta mejor preparada para encarnar su valor esencial (está menos comprometida y menos integrada). Está llamada asimismo a representar en la sociedad un principio que se opone a la misma —y del que tiene necesidad—. Se ha de convenir en que esta necesidad fue sentida por los griegos en el plano religioso con una fuerza especial.

Las sugerencias que hemos visto se encontrarían quizá confirmadas por algunas observaciones que se pueden hacer respecto a la personalidad del dios. De todo el panteón, es la personalidad más impresionante; pero es curioso que ésta se componga de elementos carentes en su mayoría de originalidad. La fisionomía de un dios griego en general se revela a través de la clase de actividades religiosas que preside y por las historias en que figura. Ahora bien, se ha visto que la mitología de Dioniso se hizo en un principio a partir de elementos prefabricados. La única particularidad que hemos descubierto aquí —y en ello reside el interés por la concepción de la divinidad— es el arsenal de temas «heroicos» que se agregaron al mito de Dioniso (y que suelen representar la memoria de una prehistoria social, con los motivos de la exposición, del patrocinio, del papel de las tías maternas, etc.); pero no es esto lo que puede individualizar al dios, sino todo lo contrario. Por lo que al culto se refiere, fuera del sector reservado a la *mania* (de la que aparece como heredero), Dioniso se erige en continuador de tradiciones antiguas; hemos visto que este dios nuevo procedía de cultos prehistóricos de la vegetación. Lo que interesa sobre todo es saber que da un nuevo énfasis a cosas antiguas: existe un patetismo dionisíaco en ciertos ritos sacrificiales que conciernen sobre todo al buey y a la cabra (es interesante notar de pasada una «oposición»: la cabra pertenece a Dioniso, pero el importante ciclo del carnero le es prácticamente extraño). Jeanmaire ha estudiado de cerca prácticas rituales como la del «lanzar» la víctima o la de la captura de la misma (pp. 265 y ss., 260 y ss.); tal vez queden otros hechos que habría que mencionar en este apartado, en los que precisamente veríamos aún mejor cómo Dioniso no está tan

singularizado en su culto. En cualquier caso, su personalidad divina se queda siempre más o menos *fuera* (pues no hay el mínimo indicio de que en la religión dionisíaca se dé el «sacrificio-comunión»: Jeanmaire lo ha dejado bien claro). Si, a pesar de una especie de banalidad mítica e incluso ritual, Dioniso se impone a las almas con tanta fuerza, es porque esta noción de personalidad se afirma en él más que en cualquier otro. Debe haber razones profundas para ello: son las que el libro pone precisamente de manifiesto.

Nos hallamos ante un dios que tiene naturalmente muchos santuarios, pero que apenas si tiene templos (p. 20). Esa forma de religión cívica que magnifica e impersonaliza al mismo tiempo a la divinidad no goza de los favores de Dioniso. Y esto nos conduce a hacer otra observación que aparece como un *leit-motiv:* Dioniso, salvo accidente o artificio, es extraño a la «política». No hostil, sino apaciblemente extraño; ahora bien, no existe dios fuera de él que sea de cierta talla y que no esté asociado al mismo tiempo a alguna función del Estado, o que por lo menos no figure en algún momento en la vida rutinaria de la *polis*. Pero existe su contrapartida. Dioniso mantiene una relación directa con la naturaleza, sobre todo con la naturaleza salvaje y no civilizada o socializada: la aspiración de sus fieles los conduce hacia los lugares desérticos y baldíos: las representaciones más antiguas asocian a su triunfo o a su pompa nupcial las bestias del campo y hasta los animales feroces; recordemos de pasada la tendencia fundamental a que, incluso en las formas urbanas del culto privado, sigue satisfaciéndose por medio del empleo de las serpientes o con el simbolismo atenuado y obsesivo de las *stibades*. Pero en el concierto de los grandes dioses en que una Artemisa no tiene ya un sitio, existe una característica que es exclusiva de Dioniso.

Otra marca positiva es que se encuentra en relación con el mundo de los muertos. Marca que es una vez más diferencial; no es que esta misma relación no aparezca con otros dioses, sino que con él se da de manera especial. Están las diosas de Eleusis o los institutos emparentados. Pero las diosas de Eleusis representan en la religión un elemento especializado: y la misma Deméter se vuelve hacia la vida terrestre de los hombres en sus numerosos cultos en común. Ni ciertos aspectos de Zeus ni la divinidad de Hades ni la permanencia de un Hermes Ctonios o conductor de asnos, que no es más que un dios menor, invalidan una concepción general que se puede llamar poética, pero que es sobre todo reveladora de un pensamiento bastante profundo: la sociedad de los grandes dioses constituida por los moradores del Olimpo se caracteriza por una oposición a la muerte, o repulsión hacia la misma —con la única excepción de Dioniso, a pesar de formar parte de esta sociedad y, lo que es más, a pesar de ocupar en ésta un lugar privilegiado—. Atributo tanto más insigne cuanto que no aparece sobreañadido o particularizado en una «mística»; pues hemos de entendernos bien en cuanto a la naturaleza de Dioniso: Dioniso no es un dios de la

muerte ni de la inmortalidad; «no se encuentra a gusto en el reino subterráneo» de Hades; «sería igualmente inexacto hablar a su respecto de una estancia paradisíaca en que se reunirían sus escogidos» (p. 273). Su trato con el mundo de los difuntos es el de un dios «ubicuitario». Su sola presencia impone una idea de *más allá.*

Se pueden hacer algunas observaciones marginales de interés. Jeanmaire subraya (p. 311) la originalidad de un Dioniso «que goza de prestigio general» en un sistema «en que los dioses son bastante poco magos, por no decir que no lo son en absoluto». ¿Sería excesivo decir que no reconocemos en *Las Bacantes* la existencia de un dios de māyā? Creemos que todo lo contrario. Con esto nos situamos ante una nueva perspectiva. Pues, en términos de mundo racional, Dioniso se nos aparece situado en los antípodas de la esfera de las Ideas. Platón sale mencionado a menudo en el libro de Jeanmaire, donde se nos habla de sus simpatías y reservas con respecto al dios: digamos que Dioniso haría pensar en lo *Otro,* que por lo menos simbolizaría; así parece ser en cuanto a su función; si pensamos en su naturaleza, no conocemos ningún dios más difícil de comprender que él.

Siempre se establecen relaciones sutiles entre un modo de pensar y una etiología colectiva. Ha existido siempre un error sobre el carácter de los griegos, en los que no se veía, respecto de su famosa serenidad, más que el sentido y la necesidad de «Formas». Parece que ya se está de vuelta y que se ha descubierto la antítesis. Es Dioniso quien la representa a todos los niveles, al de la acción religiosa, al de la representación religiosa, al de una concepción del mundo. Antítesis que es sin embargo complementaria; la observación que se pueda hacer con relación a la noción de dios corresponde a la que nos hacíamos con relación a la *mania:* al tema de la «evasión» corresponde el de una «presencia» divina que produce extrañamiento en sentido propio.

Que Dioniso pertenece al sistema precisamente por representar un principio de oposición es algo que nunca pasó desapercibido. Existen elementos conscientes y deliberados en la organización que preside. La obra de Delfos está reconocida desde hace tiempo; ya se han visto las sugerencias que hacía Jeanmaire sobre la división del trabajo que logró instaurar la armonía entre Dioniso y Apolo; sobre la práctica de arreglos que favorecieron usurpaciones pacíficas, poseemos algunas indicaciones menudas (cfr. p. 197), que son tanto más instructivas cuanto que demuestran una acción detallada. Tenemos sobre todo ese esfuerzo continuo, que la historia del culto nos permite ver, por integrar, pues se tenía necesidad de ello, las más típicas realidades del dionisismo: pero observemos que es probablemente con el fin de «civilizarlas» un poco —o neutralizarlas, si se quiere—, pero dejando al mismo tiempo subsistir al margen la anarquía de un menadismo independiente, encuentra protección en el menadismo de *collegia* (cfr. pp. 443 y ss., 264 y siguientes).

¿Se trata simplemente de acomodos? La verdad es que la economía del sistema y sus equilibrios tuvieron que definirse en función del dios

nuevo. Remitimos a la apología de Tiresias en Eurípides (*las Bac.* 272 y siguientes): el discurso del viejo ya algo chocho es una página admirable de filosofía religiosa; en ella se bosqueja toda una carta del mundo divino, o por lo menos un sector de la misma; se trata de un «oriente» que pertenece a Dioniso. Se ve perfectamente cómo la vocación de este dios es absorber en él múltiples actividades funcionales que no tienen por qué diferenciarse; sentimos igualmente —en esa magnífica antítesis con que concluye dicho pasaje entre la δύναμις del dios y el κράτος de los poderes tradicionales— que la renovación de perspectivas no se produjo, como aquél que dice, de manera gratuita. Hizo falta un buen empujón.

Sigue en pie, pues, el problema histórico: cuando se hayan rastreado en una tradición inmemorial los elementos que aparecen integrados en el dionisismo —e incluso aquellos que lo califican de manera más singular al primer vistazo— y cuando se haya definido por otro lado su lugar y su razón de ser en un sistema que conocemos más o menos directamente, seguiremos preguntándonos todavía de dónde procede el éxito de una religión que Heródoto no encontraba «acorde con el temperamento helénico» y cuya «reciente introducción» no podía explicarse más que por la hipótesis de un préstamo. Jeanmaire no se plantea la cuestión, la cual no cabe duda que es bastante oscura. Sin embargo, no la podemos eludir. En el origen debió de haber —de lo contrario, ¿cómo explicarse una divinidad nueva y una propaganda tan popular?— un verdadero *movimiento* religioso, así como una conciencia y una voluntad de rejuvenecimiento: en la historia de su culto, Dioniso es un dios de *revivals;* ¿no es cierto que se trata de un rasgo congénito? Su propia leyenda posee un valor didáctico. Jeanmaire sostiene que la historia de las resistencias suscitadas por el dios, con sus violencias y derrotas, es un tema mítico: es muy probable que así sea; pero ello exigió que existiera una difusión más o menos rápida: subsiste el elemento de una religión de conquista. Pero, en lo esencial, no se trata de una religión venida de fuera. Y en los testimonios indirectos que nos quedan, aparece el movimiento como algo realmente espontáneo.

No podemos por menos de aludir al problema general que se nos plantea al seguir ahondando en el tema y que es uno de los más inquietantes de la historia humana: se trata, en cierto modo, del problema de las revoluciones o, por lo menos, de las mutaciones y renovaciones bruscas e internas. Jeanmaire se topó con él en el momento en que constató fenómenos análogos al empuje dionisíaco en una experiencia que, si bien limitada y tal vez sin demasiado porvenir, fue perfectamente válida: al hablar de la «extensión» de las prácticas de tipo *zar* y *bori,* nos advierte (p. 119) que se puede tomar la palabra en sentido dinámico: «se trata de un movimiento que gana terreno». De manera general, los etnógrafos han podido observar hechos comparables de innovación religiosa y que parecían ser el efecto de una fuerza casi explosiva. Es esta novedad incoercible lo que caracteriza igualmente al dionisismo.

Si no admitimos hechos absolutos, nos veremos abocados a buscar las condiciones del dionisismo en un cierto estado de las sociedades helénicas en la época de la primera difusión: pues la amplitud del fenómeno debería permitirnos establecer correlaciones. Pero nos hallamos en un momento de la protohistoria, y sabemos perfectamente que el término de protohistoria es una litote. Notaremos al menos en el dionisismo —o lindando con él— dos órdenes de hechos.

Que haya habido dislocación y recomposición de los cuadros sociales con relación al resurgir religioso, es cosa que parecen sugerir palabras como orgeón y tíaso. Éstas nos remiten, por una parte, a formas religiosas independientes de toda organización estatal o —en época pretérita— señorial; por la otra, se aplican a agrupaciones admitidas en las fratrías —o, mejor dicho, que hubo que admitirlas— y que se oponen a las «hetairías» o gremios de guerreros de donde parece derivarse la fratría, lo mismo que se oponen a los clanes de nobleza religiosa que son los γένη. Pero al menos la segunda palabra es una de las características del dionisismo. La observación no es nueva y tal vez valdría la pena detenernos bastante más en ella.

Una cosa que podría esclarecer algo el *momento* de historia social y religiosa es el pensar que no es sólo el dionisismo el que se pone en tela de juicio. Existe sobre todo un fenómeno del que Jeanmaire muestra las relaciones que guarda con éste (pp. 398 y ss.): es el que acostumbramos a designar con el nombre de shamanismo griego y del que sólo conocemos los derivados y la leyenda. Se trata de esos magos tipo Abaris y Epiménides (e incluso Pitágoras) que practican la purificación o la medicación mágicas, pero cuya acción tiene que haberse ejercido igualmente en el sentido de una reforma religiosa. Ésta es una corriente muy próxima a la dionisíaca y es muy probable que se hayan dado interferencias entre ambas: en un momento dado, existió verdadero shamanismo en el Dioniso de *Las Bacantes* (pp. 466 y ss.). Lo que no exime del deber de discernir con respecto al modo de reclutamiento, a los patrocinios divinos e incluso —cosa curiosa por revelar también una convergencia— a la terapéutica mental. Sentimos conmociones, efervescencias y propagandas diversas —testimonios o factores de esa especie de mutación que hemos de suponer en el punto de partida de la humanidad griega, y de los que el dionisismo sería uno de sus aspectos en el plano religioso.

Pero, sin llegar a abordar este tipo de cuestiones, el libro se basta a sí mismo. Y hemos de repetir que uno de sus mayores méritos es el de haber dado en el blanco de las realidades históricas y de su interpretación positiva. En este sentido, hemos de confesar que no entendemos bien el escepticismo que se trasluce en las últimas páginas, en que se habla de «historia inactual». No creemos que exista una historia inactual, sino una serie indefinida de experiencias humanas, de las que el helenismo, entre tantos otros sistemas, nos brinda las suyas propias.

II

FORMAS DEL PENSAMIENTO MÍTICO

1

LA NOCIÓN MÍTICA DEL VALOR EN GRECIA[1]

Existen funciones mentales, como las del derecho y la economía, que a veces olvidaríamos que lo son en realidad: es porque se ejercen en nuestras sociedades según un mecanismo del que el mismo hombre parece estar ausente. Para reconocer con ellas lo que es efectivamente un producto del espíritu, no se ha de mirar a su estado moderno: tienen un pasado cuya verdadera riqueza puede quedar en la sombra a causa de una inconsciente filosofía de *Aufklärung;* es este pasado el que sirvió para su elaboración. Una de las principales razones de ser de la historia consiste en restituir allí donde se pueda —y en la medida en que se pueda— esos estados antiguos en que se vislumbran mejor las creaciones humanas: se trata, ante todo, de un trabajo de investigación psicológica.

La noción de valor merece tal vez más que ninguna otra el que nos entreguemos a este trabajo. La noción de cuantificación, tal como la conocemos en su aspecto universal y necesario, parece ser una de las más universales que existen. Pero en estados que se califican con más o menos acierto de arcaicos o primitivos, la cuestión aparece de otro modo: la estimación que se hace sobre objetos de posesión o de consumo aparece dominada por ideas y sentimientos múltiples, y el pensamiento atraviesa toda clase de aclimataciones y resonancias. Se trata de un campo de observación que puede desconcertarnos en un principio: razón suplementaria para que lo analicemos mejor. La noción de valor que se revela es una noción global: participa de lo que es objeto de respeto, e incluso de temor reverencial, y que es principio de intereses, de apego o de orgullo, y motivo de aquella admiración de la que hacía

[1] *Journal de psychologie,* t. XLI, oct.-dic., 1948, pp. 415-462.

Descartes la primera «pasión primitiva». También supone, o significa, un talante psicológico a la vez más elevado y difuso que en la humanidad de hoy día; estamos ante verdaderos complejos, es decir, ante formas por las que se interesan y en que se encuentran implicadas las «facultades» clásicas: actitudes mentales y corporales se hallan asociadas a la idea misma de valor en que a veces se equilibran una tendencia a la aprehensión y la huida ante la cosa peligrosa; normas de conducta del tipo del don recíproco la califican y realzan; los elementos afectivos de que está penetrada se hallan acompañados de imágenes cuya índole y función propias son objeto de especial consideración; y vemos intervenir, encubiertas probablemente, pero dotadas de la eficacia de los principios directores, esas representaciones generales que pertenecen a una sociedad, que contribuyen a definirla y constituyen para la misma el cuadro necesario de todo pensamiento. Se trata sin lugar a dudas de condiciones particularmente favorables al estudio de la función simbólica.

La experiencia reviste quizá más interés si versa sobre el estadio que toca ya cronológicamente a la edad «positiva» del valor y en que se encuentran prolongaciones evidentes de formas psicológicas que proceden de una tradición muy antigua. Esta experiencia nos viene ofrecida —y ésta es la razón de las notas que vienen a continuación— por medio de una civilización antigua que encuadra perfectamente este tipo de cuestiones.

I

El problema del origen de la moneda se plantea de manera particular con respecto a la Grecia antigua[2], en que se divulgó por vez primera en la historia humana el uso de la moneda *stricto sensu*, es decir, de la moneda legal. Uno de los aspectos del problema es el siguiente: si convenimos en distinguir el símbolo y el signo[3] en que el primero permanece cargado de significados inmediatos y afectivos mientras que la realidad del segundo se agota o parece agotarse en su misma función, queda claro que lo que llamamos origen de la moneda es el paso del primero al segundo: no ignoramos, en efecto, que en muchas sociedades que no practican la moneda propiamente dicha, existen manifestaciones típicas del valor que cumplen funciones más o menos análogas, pero que, en comparación, aparecen como esencialmente concretas[4].

---

[2] Cfr. B. LAUM, *Heiliges Geld*, 1924.

[3] Sobre la imposibilidad de una definición universalmente válida, cfr. I. MEYERSON, *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, 1948, pp. 75 sq.

[4] Sobre estas formas primitivas de la moneda, cfr. M. MAUSS, «Essai sur le don», en *Année Sociolog.*, nueva serie, 1923-24, pp. 62 sq., 119 sq.; F. SIMIAND, «La monnaie,

Se puede observar que se distingue un desarrollo paralelo en el derecho, en que el rito precede y prepara las diligencias oportunas. Si vale la pena establecer este paralelismo en general, es porque se revela sumamemte instructivo en el caso de Grecia a propósito de una institución cuya importancia social es manifiesta: nos referimos a los juegos públicos; en los concursos legendarios en que la epopeya encontró uno de sus temas favoritos *(athla)*, los comportamientos y actitudes a que daba lugar la apropiación individual de las recompensas servían de preludio a los actos y gestos reglamentados que caracterizaban al derecho arcaico[5]; constatamos en particular la existencia de un antecedente de *mancipatio*[6]. Este gesto de la manumisión está en relación con la cosa sobre la que se ejerce. En una especie de caso límite, en que consiste en coger por los cuernos al buey conseguido en el premio, se revela la continuación directa de un acto propiamente religioso; y la cosa —que en principio es la materia de un sacrificio— tiene un valor religioso. A pesar de tener un significado evidentemente más profano, los otros objetos dados en recompensa no son objetos menos calificados; la noción de la propiedad adquirida sobre ellos es inseparable de la del valor que se les da; la representación de estos objetos, así como la concepción del derecho aplicado y las conductas que rigen la adquisición o defensa de dicho derecho, todo ello está en mutua relación. Ahora bien, los objetos en cuestión y las recompensas de rigor ya anuncian la moneda: podemos decir que en los juegos fúnebres de *la Ilíada*, por ejemplo, nos hallamos a igual distancia de la moneda que de las diligencias de tipo jurídico. Conviene siempre hacer hincapié en esta clase de conexiones.

En efecto, las cosas dadas en premio —sobre todo copas, fuentes, trípodes, armas, etc.— son del orden de los «signos premonetarios» sobre los que ha llamado la atención el trabajo de Laum[7]. Estos objetos aparecen generalmente con un número: los rescates y los regalos de hospitalidad llevan unas cifras que dejan constancia de tradiciones, de normas... En una costumbre como la de los juegos homéricos, en que todos los concurrentes son recompensados, existe toda una jerarquía de valores entre los premios. Por eso varios objetos de este tipo están en relación inmediata con los inicios de la moneda. Todavía en el siglo V cretense, se evaluaban las multas en trípodes y en calderos: aunque ello no significara más que marcas de monedas —está abierta la cuestión—, la marca y designación en cuestión eran igualmente instructivas para el caso. Las hoces de hierro concedidas como premio en los juegos de Esparta han sido identificadas a menudo por los modernos como moneda espartana. Por otra parte, los tipos agonísticos aparecen con bastante

réalité sociale», en *Annales Sociolog.*, serie D, 1934, y la discusión en el Instit. fr. de Sociol., *ib.*, pp. 59 sq.

[5] De Visscher, *Études de droit romain*, pp. 353 sq.

[6] Gernet, en *Revue hist. du droit*, 1948, pp. 177 sq., *Droit et société dans la Grèce ancienne*, pp. 12 sq.

[7] B. Laum, *o. c.*, pp. 104 sq.

frecuencia en las antiguas monedas, emitidas a veces con ocasión de los juegos.

Los objetos dados como premio pertenecen a una categoría bastante amplia, si bien bastante definida. Los hallamos, junto a otros análogos, en varias series paralelas —regalos consuetudinarios, presentes de hospitalidad, rescates, ofrendas a los dioses, la parte del muerto y objetos depositados en las tumbas de los jefes—. Se trata, en general, de aquellos objetos que sirven de materia para un comercio noble. Una clasificación implícita los opone a otro orden de bienes, inferiores y funcionalmente diferentes: si pudiéramos transvasar aquí la terminología del derecho romano —pero el derecho romano formula la distinción en otro plano cuando se trata de una civilización de fondo campesino—, diríamos que son las *res mancipi* por excelencia. Forman correlativamente un apartado especial en el régimen de la propiedad: es el apartado de la propiedad individual en el sentido estricto de la palabra. Para una cierta clase —la de los guerreros, tal como aparecen en la epopeya—, se define por oposición a otros apartados jurídicos o casi jurídicos (propiedad de la tierra y de los rebaños). El derecho de disposición que se aplica es absoluto; consta sobre todo en la institución de la parte del muerto: dichos objetos acompañan al rey en su tumba. Finalmente, esta noción específica se traduce en el vocabulario en que la designación de *ktêmata* se aplica preferentemente a esta categoría de bienes; la palabra hace hincapié en la idea de «adquisición», adquisición en la guerra, en los juegos, por medio de dones —pero nunca, en principio, en un comercio mercantil[8].

Este conjunto de preferencias, de exclusivas y de normas define un ámbito particular del valor. En una perspectiva histórica en que parece bastante indicado ceñirse a objetos que son por excelencia signos premonetarios, nos quedaremos con los que presenten una doble característica: la de ser valores circulantes —toda vez que la «moneda» en ganado debió funcionar sobre todo como moneda de cuenta[9]—, y la de ser productos de la industria humana —de la industria del metal sobre todo (del textil, en concreto)—. Esta delimitación del valor es intencional. Las nociones relativas al ganado, a su valor propiamente religioso y a su utilización ritual han suministrado a Laum el tema de su ensayo sobre la «moneda sacra» y la base de una teoría sobre los orígenes religiosos de la moneda laica. No se trata de debatir esta teoría, pero resulta que fuera de la zona cúltica —e incluso, en principio, sacrificial—, donde ocupa su legítimo lugar, existe toda esta serie de objetos que Laum no ha podido integrar sin un cierto artificio y que son preci-

[8] Sobre el campo de la propiedad estrictamente individual y las representaciones que predominan en ello, cfr. E. F. BRUCK, *Totemteil und Seelgerät im griechischem Recht*, 1926, pp. 39-74.

[9] LAUM, *o. c.*, pp. 10 sq.; desde el punto de vista romanista, H. LÉVY-BRUHL, *Nouv. Rech. sur les très anc. droit romain*, p. 99.

samente aquéllos cuya naturaleza y funciones hemos recordado: en un estudio de los orígenes de la moneda debe ésta considerarse aparte.

Se trata, por supuesto, del valor económico o al menos de sus antecedentes. Pero nosotros vamos a usar la simple palabra valor. Siempre que se habla de valor económico, se tiende a eliminar el valor propiamente dicho sustituyéndolo por la idea de medida —por lo demás esencial a la idea de la cosa medida—. Pero no se trata del valor «banal» y abstracto, sino de un valor preferencial incorporado a ciertos objetos, que preexiste al otro y además lo condiciona.

Ya no vale justificarse por tratar, como si fuera una realidad homogénea, los diferentes aspectos del valor: podemos reconocer en ellos una «intención» que les es común, a la par que un proceso de idealización; proceso que aparece a varios niveles de la psicología actual.

Primero nos consta en el uso lingüístico. Hay una palabra que implica la noción del valor en sus más antiguos empleos; es la palabra *agalma.* Puede referirse a todo tipo de objetos —en el sentido de «precioso» se refiere a veces incluso a seres humanos. Expresa con harta frecuencia una idea de riqueza, especialmente de riqueza noble (hay caballos que son *agalmata*). Es inseparable otra idea sugerida por una etimología bastante perceptible: el verbo *agallein* del que se deriva significa a la vez adornar y honrar. Pero se aplica sobre todo a la categoría de los objetos mobiliarios, los cuales nos interesan particularmente. Conviene añadir que, en la época clásica, quedó fijo con el significado de ofrenda a los dioses, especialmente esa ofrenda representada por la estatua de la divinidad [10].

En el orden técnico y económico hay que señalar que, si bien son objetos industriales aquéllos que vamos a estudiar, se trata no obstante de una industria que calificaríamos de lujo. Un testimonio indirecto del valor eminente y singular que hay en ellos lo constituye la imitación que se hace de los mismos en serie, *Ersatz* de materia vulgar, cuyo empleo a título de «anatema» es como un símbolo de símbolo: la arqueología nos ha dado a conocer cantidades. En contrapartida, ésta ha dado a conocer también la reanudación significativa de la producción y del comercio de la orfebrería en la época protohistórica. Más aún, las consideraciones de K. Bücher sobre cierto carácter de la industria griega conservan su fundamento para el período así llamado arcaico [11].

---

[10] Según una concepción más bien estética y «positiva», en oposición a otra, egea de origen, que ve en la estatua cúltica la encarnación de virtudes «místicas»; pero no sin que la noción de algo misteriosamente vivo salga a veces a flote en la palabra *agalma;* es de destacar a este respecto un curioso desarrollo a base de metáforas en PLATÓN, *Leyes,* IX, 930 E sq.

[11] K. BÜCHER, *Die Entsteh. der Volkswirtsch.,* pp. 50 sq., muestra cómo una producción que se representa demasiado fácilmente a imagen de otros medios históricos se dirige, en realidad, a una clientela noble y restringida, y que los juegos, sobre todo, desempeñaron un papel primordial en el renombre de ciertos artículos.

En el plano religioso, sabemos que los *agalmata* están destinados de manera especial a ser objetos de ofrenda: en Homero, en quien la palabra no tiene todavía el sentido propio de ofrenda, se aplica, curiosamente, a los «objetos preciosos» que se utilizan espontáneamente en esta función. Existe una forma de comercio religioso con particular interés para nosotros: al mismo tiempo que la idea de valor se halla realzada —y especializada[12]—, la vemos también asociada a la de generosidad suntuosa e incluso aristocrática, pues Aristóteles la atribuye todavía a una clase para la que tiene especial valor aquello de «noblesse oblige»[13]. No olvidaremos, por otra parte, que este género de riquezas, en cuanto propiedad de los dioses, sigue siendo una categoría bien definida en la época clásica: el sacrilegio (ἱεροσυλία) es algo distinto del robo o del desfalco de bienes pertenecientes a la divinidad; es un delito especial e irremisible; es el que consiste en poner la mano[14] encima de una especie más venerable de «bienes sagrados», en que puede reconocerse fácilmente la misma serie de los *agalmata* —trípodes, jarrones, alhajas, etc.

II

Pero queda todavía otro plano en que se puede observar la actividad mental por la que se constituye el valor, es decir, por la que se objetiviza: es el de la representación mítica[15].

Constatamos que los objetos preciosos figuran en las leyendas e incluso desempeñan en ellas, si se puede hablar así, un papel central, pues no dejan ni un solo momento de estar animados por un poder propio. Sabemos que esto no es algo exclusivo de Grecia. Pero es digno de notarse que este modo de imaginación esté atestiguado sobre todo al nivel mismo en que tomamos la noción de valor, es decir, en el estado premonetario que precede inmediatamente a un estadio de pensa-

---

[12] La práctica del «anatema» aparece a un cierto nivel de vida religiosa, relativamente reciente (Laum, *o. c.*, pp. 86 sq.): Laum la relaciona con la noción de una personalidad permanente en los dioses, en oposición a la concepción de los *Augenblicksgötter* a quienes convienen las ofrendas consumibles; nos podemos preguntar si no es inversa dicha relación; de hecho, se da progreso de la objetivación en los dos planos a la vez, en el de la práctica cúltica y el de la representación de los seres divinos.

[13] Arist., *Et. Nic.*, IV, 1123 a, 5. En cambio, es digno de notarse que Platón, quien limita al extremo de la riqueza en la ciudad de las *Leyes*, restringe igualmente el lujo de las ofrendas, tanto privadas como públicas.

[14] La noción de *delito objetivo* se prolonga aún más o menos, a este respecto, hasta en la Atenas del siglo IV (según el auto de acusación del *Contra Aristogitón* del pseudo-Demóstenes).

[15] No hay que liarse con esta palabra; aunque se califica de mitos sobre todo un cierto orden de relatos, diferente del que nos ocupa, existe un mismo modo de representación, con temas a veces comunes a las diferentes fases de invención que vienen indicadas por los términos consagrados de mito, cuento, leyenda. Desde un punto de vista psicológico, además, quedan muchísimas cosas por estudiar.

miento abstracto. Existe una posible enseñanza que sacar de ahí; en todo caso, tenemos un buen material para analizar.

No hay un «método» especial para analizarlo. Basta con leer historias. Pero estas historias suponen o sugieren ciertas actitudes humanas: conviene tenerlas en cuenta si queremos no desbaratar. Y una historia llama a otra: hay semejanzas que no conviene dejar escapar *a priori* por fobia a la comparación arbitraria. En el fondo no se hace sino abogar por la idea de que una mitología es una especie de lenguaje. Ya se sabe cómo funcionan los «significantes» en una lengua [16]: inspirándonos un poco en la lección de los lingüistas, diremos que se ha de tener en cuenta, por una parte, conexiones que existen entre los elementos o momentos de una misma historia (y que podemos imaginar a veces tanto más profundos cuanto que su razón de ser no aparece al primer vistazo y parece incluso escaparse a veces de los relatores); por otra parte, asociaciones en virtud de las cuales un episodio, un motivo o una imagen evocan una serie similar. Conexiones y asociaciones que pueden ayudar a comprender —en cierto sentido de la palabra—. Pero no conviene apresurarse.

•El trípode de los Siete Sabios

Tomemos primero por comodidad una historia que se considera como tal, que pone efectivamente en escena a personajes históricos, que por hipótesis no es anterior al siglo VI y que para colmo afecta ese tono razonable y edificante propio de la época. Apenas si reconoceríamos en la ficción la existencia de una leyenda: el cuento parece inventado sencillamente para ilustrar un ideal de sabiduría. Se trata sin embargo de una leyenda por la persistencia de ciertas nociones o imágenes tradicionales y por el fondo mítico que conserva más o menos dócilmente, según los autores, pero sin el que el relato perdería todo el interés afectivo y poético que le pertenece de lleno. Nos invita al menos a descubrir desde ahora ciertos elementos que tendremos la ocasión de volver a encontrar más tarde.

Nos es conocida sobre todo gracias a Diógenes Laercio, que parece complacerse en enumerarnos un buen número de versiones [17]. Consta que las variantes proliferaron hasta una fecha bastante reciente dentro de una tradición que, por cierto, tiene unos orígenes bastante remotos: la mayoría de los autores citados por Diógenes son del siglo IV, pero los elementos que utilizan parecen antiguos y, aunque hubieran sido inventados, lo seguirían siendo al menos en el espíritu imaginativo de la leyenda: esto nos basta. Digamos a grandes rasgos que se trata de una

---

16 Cfr. F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, pp. 170 sq. («relaciones sintagmáticas y relaciones asociativas»).

17 DIÓG. LAERCIO, I, 27-33; PLUT., *Solón*, 4.

recompensa que se concede «al más sabio» y que es conseguida sucesivamente por cada uno de los Siete, cuyo «catálogo» más o menos variable se transmitió durante toda la antigüedad. Esta recompensa es tan pronto un trípode como una copa o un vaso de oro. Las más de las veces aparece adjudicada a Tales, el cual la cede a un tercero, y así sucesivamente, hasta que dicho objeto vuelve de manos del séptimo a Tales —quien lo consagra al dios Apolo.

En cuanto a las circunstancias o enfoque, hay que mencionar en primer lugar el hecho de que, de manera más o menos expresa y sin que los datos generales lo necesitaran, el trípode o el vaso son considerados como un premio concedido al final de un *concurso* —concurso de «sabiduría» o también de «felicidad»[18]— (por transposición de la idea general de rivalidad). El esquema que se aplica espontáneamente es el de los juegos, que sabemos que son uno de los cuatro preferidos en que se sitúa socialmente la imagen del objeto precioso. Hay otro esquema, también de corte social, pues se combina bastante bien con el precedente. Existen donaciones sucesivas por las que el objeto pasa de mano en mano: el texto de Plutarco es particularmente rico con respecto a los usuarios y a la moral del don: los términos de «cesión» (cesión que implica un cierto respeto), de «generosidad noble» y de «circulación» conviene retenerlos de manera especial. Otra noción de no menor importancia es la de transmisión circular, que en Plutarco reviste una expresión concreta y casi pleonástica. Los Siete forman un grupo (su mismo nombre es ya significativo); la tradición los asocia además en un «banquete»: el banquete —que es en las usanzas de la leyenda el lugar ideal para las generosidades, los contratos y los desafíos— constituye, por excelencia, el cuadro de una circulación, la de la copa, y con ella, la de las «saludes» (o del «buen provecho»), que son ofrecimientos[19]. En la historia del trípode de los Siete Sabios está latente una representación tradicional.

El objeto como tal tiene valor singular emparentado con el valor religioso: finalmente (y como si este valor se hubiera acrecentado por el hecho mismo de la circulación), el trípode es consagrado a un dios. Desde muy pronto figura en una versión bastante interesante[20] como un objeto religioso de un tipo conocido: un oráculo ha recomendado enviarlo «a casa» de un sabio[21] —lo que hace pensar en la práctica cúltica de la detención sucesiva de *sacra* entre las manos de determinados personajes calificados.

---

[18] K. KUIPER, «Le récit de la coupe de Bathyclès», en *Rev. Et. Gr.*, XXIX, 1916, páginas 404 sq.

[19] Esta serie de usos y de representaciones han sido estudiados en una civilización parecida, pero a propósito de un texto griego muy sugestivo, por Marcel MAUSS, en *Rev. Et. Gr.*, XXXIV, 1921, pp. 388 sq.

[20] DIÓG. LAERCIO, I, 33.

[21] Curiosamente calificado como «sabio» de antiguo cuño, y en concreto como adivino inspirado.

Estas resonancias y paralelismos hacen presentir una representación mítica. El objeto tiene en varias versiones una historia, por no decir un estado civil, como ocurre a menudo en Homero con respecto a los objetos de valor: es divino en el punto de partida por haber sido fabricado por Hefaistos, invento banal y que es casi un lugar común en la Saga. Pero hay también elementos más tópicos. Cuando el objeto es un trípode, la opinión corriente es que ha sido hallado en el mar y traído en las redes de un pescador. Se impone hacer aquí, no obstante, una comparación, que ya se hizo por cierto: no sólo es el mar el elemento que trae o rechaza al dios, al muerto promovido héroe, al héroe niño (con el cofre en que fue depositado)[22], sino que además es en unas redes de pescador en las que se descubren o salvan milagrosamente seres divinos u objetos de virtualidades mágicas: como ocurre con el joven Perseo y su madre Dánae expuestos en un arca[23]; o con Télefos y su madre Augé en una leyenda paralela[24]; o con el omoplato de Pélope, parte eminente de las osamentas heroicas requeridas para la toma de Troya[25]; o también con una estatua animada, sucesivamente maldecida e impuesta a la devoción popular[26]. Notemos además que esta imaginación mítica está, en nuestra historia, en relación y oposición con otra, al menos según una versión más nutrida que la tradición presente[27]; el trípode, en su origen regalo de bodas de los dioses, transmitido por esta razón a la familia de los Pelópidas y detenido finalmente por Helena, fue arrojado por ésta al mar «conforme a un antiguo oráculo»; fue redescubierto milagrosamente sólo cuando expiró un plazo previsto.

Las orientaciones míticas del objeto precioso aparecen, pues, de manera inmediata y como espontánea en la historia moralizante de los Siete Sabios. Ello no obsta para que el objeto sea concebido como algo que encierra un valor positivo y que comporta esa utilización social característica de la fase premonetaria. El trípode y la copa se encuentran entre los ejemplares más típicos de la serie que hemos observado. Además de intercambiable, son equivalentes en la representación legendaria; sólo que el trípode fue perdiendo la prioridad en las asociaciones míticas a favor de la nueva dirección más propicia a la copa de oro. Ésta no aparece solamente como objeto de escasez, signo privilegiado de riqueza en un medio de economía continental aún pobre[28]. La iniciativa

---

22 Ejemplo típico en PAUS., III, 24, 3 (cofre de Dioniso y de Semele). Para el tema general, cfr. H. USENER, *Sintfluthsagen*, pp. 138 sq.; F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altert.*, I, p. 215.

23 Recogidos por el pescador *Dictys*, cuyo nombre ha sido asociado con el de la red (cfr. la diosa Dictyna, salvada igualmente en una red); C. ROBERT, *Dei greich. Heldensage*, I, 232.

24 G. GLOTZ, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, p. 51.

25 PAUS., V, 13, 5-6.

26 PAUS., VI, II, 8.

27 Es la que retiene PLUTARCO, *o. c.*; el dato de Plutarco es paralelo al de DIÓG., I, 32 y siguientes; hay dos variantes de una misma versión que parece haber gozado de bastante crédito.

28 Cfr. KUIPER, *o. c.*, p. 424.

del rey de Lidia, que organiza el concurso, anuncia en la versión de Euxodo de Cnido[29] la utilización de este tipo de objetos, y sobre todo de la copa[30], en los albores del mercantilismo contractual.

La historia del «trípode» de los Siete Sabios permite ver que existen en cierto modo dos polos en la representación legendaria del *agalma*.

Esta revisión de los significados míticos que se pueden hallar en la mismísima historia no estaría completa si no señaláramos un elemento aparentemente adventicio.

Antes de ser atribuido a uno de los Sabios, el trípode suele ser objeto de una discusión que acaba en guerra entre las ciudades. Este episodio no es necesario; la problemática general podría prescindir de él. Y sin embargo forma cuerpo con la historia, como indica un detalle bastante revelador[31]: Helena, al arrojar el trípode al mar, predijo que sería ocasión de peleas. Por eso aparece dotado de una virtualidad misteriosa: ejerce, en el sentido preciso de la palabra, un influjo nefasto. Es legítimo pensar que si el tema, de poca utilidad para la historia, arraigó profundamente, es porque pertenecía a la noción misma de objeto precioso.

Hay algo más, que sólo mencionaremos de pasada. Siempre se trata de manera específica del trípode, mientras que las versiones en que figura la copa no contienen este elemento. Habría, pues, una afinidad especial entre el simbolismo conectado con el trípode y un atributo esencial de la noción mítica de valor. De hecho, el tema de la «discusión del trípode» queda ilustrado por una famosa leyenda que enfrenta a Heracles con Apolo. El trípode en cuestión es el de Delfos: la posesión de un *agalma* puede por tanto estar en relación con el establecimiento o reivindicación de un poder religioso. Lo lógico es que ésta puede tener por ello mismo un significado «político»: un trípode entregado a los Libios o a los Hilenos por los Argonautas asegura a estas poblaciones la pacífica posesión de su territorio[32].

Los simbolismos de una misma imagen podrán tener para nosotros direcciones diferentes; sin embargo, se hallan perfectamente combinados en la representación mítica.

• El collar de Erifila

Existen otras ocasiones en que se perciben semejantes conexiones a propósito del objeto de valor, dentro de la imaginación legendaria alimentada por éste.

---

29 Dióg. Laercio, I, 29 (el intermediario es uno de los «amigos» del rey: institución oriental).

30 A principios del siglo IV todavía, una copa de oro, «symbolon recibido del rey», funciona como letra de cambio: Lisias, XIX, 24.

31 Dióg. Laer., I, 32.

32 Heród. IV, 179; Apol. Ro., IV, 532 sq.; Diod. Sic., IV, 56.

Entre las cosas ofrecidas en premio según la tradición de los juegos más antiguos, recompensas sustanciales y muy positivas a su manera, se ven figurar a veces armas: estos objetos pertenecen a la categoría, bien conocida por los etnógrafos, de «armas de gala». El ejemplo más notable aparece suministrado por «el escudo de Argos», que había dado nombre a uno de los concursos de la gran fiesta de Hera: Píndaro emplea como expresión sinónima la de «bronce de Argos», marcando así el valor del objeto metálico que está en el primer plano de la representación. Pero existen segundos planos. El escudo en cuestión estaba en relación con el del rey Dánao, que lo había consagrado en el santuario de Hera después de haberlo llevado durante toda su juventud[33]: las recompensas concedidas anualmente aparecen en una especie de *acuñación* de dicho escudo[34]. Ahora bien, el objeto tiene un carácter de talismán en el material legendario, figurando a propósito de una instalación y de una transmisión del poder real: a la muerte de Dánao, su yerno descuelga el escudo y lo entrega a su propio hijo (que es el representante cualificado de su abuelo materno). Por otra parte, el objeto conserva, al servicio de la ciudad a que pertenece el santuario, una virtud protectora que se manifiesta milagrosamente en la guerra: la visión del escudo de Dánao basta para poner en fuga a los enemigos[35]. Reanudamos con el tema de las armas mágicas, que reaparece precisamente bajo la misma forma en la historia del escudo de Aristomeno, igualmente consagrado y que, colocado sobre un trofeo erigido a la vista del enemigo, hizo que los tebanos ganaran la batalla de Leuctra[36].

Pero la ambivalencia del objeto precioso queda probada sobre todo con ocasión de ciertos comportamientos sociales.

Existe en el *Agamenón* de Esquilo, y casi en el período cumbre de la tragedia, una escena que guarda para nosotros todo el extraño poder de su fuerza. Agamenón, que regresa a Argos vencedor de Troya, va a ser asesinado por su mujer Clitemnestra. Pero ésta simula, acogiéndole con una hipocresía perfectamente bien montada. He aquí el esquema de la escena. Agamenón es insistentemente invitado por Clitemnestra a que avance sobre una rica alfombra de púrpura hasta entrar en el palacio; él duda, tiene miedo; por fin cede y, cuando la puerta del palacio se cierra detrás de él, sabemos que está condenado[37].

En las palabras que intercambian los dos personajes percibimos la existencia de temas antiguos y curiosamente vivaces: los vemos aparecer en recordatorios alusivos con una rápida cadencia en que la aparente discontinuidad del diálogo es precisamente un índice de la recíproca implicación de las ideas. Lo que Clitemnestra pide al rey es que mani-

33 C. Robert, *Die griech. Heldensage*, I, p. 273.
34 Cfr. A. J. Reinach, en *Rev. Hist. Rel.*, LXI, 1910, p. 221.
35 Serv., *Ad Aen.*, III, 286.
36 Pausan., IV, 32, 5-6.
37 Esqu., *Agam.*, 905-949.

fieste su potencia divina[38]. El rey no debe de ninguna manera tocar con el pie la tierra —es un conocido tabú—. Pero hay que decir igualmente que el material suntuoso que va a pisar es el de un rito positivo: es por medio del pie colocado sobre una piel de víctima, sobre una tumba o sobre un suelo hereditario como se realiza una calificación religiosa, una toma de poder o una toma de posesión. Aquí la cosa pisada tiene su propia virtud, si bien es una virtud terrible. Lo que angustia a Agamenón, prohibiéndole desde el primer momento acceder al deseo de su mujer, es el pensamiento en las fuerzas hostiles que puede suscitar con esa pompa tan excepcional —reprobación de los dioses a quienes están reservados tales cortejos— y quienes se irritarán por una usurpación de honores, «envidia» que se manifestará en la «amonestación de los mortales», pero de los que sabemos que es el *numen* impersonal y todopoderoso en ciertos momentos y que emana al mismo tiempo de los dioses y de los hombres, concretizándose en la noción mágica del mal de ojo. Pero lo que imprime la dirección a todas estas nociones ensambladas es la idea de riqueza: la cosa a la que se aplican los calificativos de poder y peligro es una cosa preciosa, o un bien del que se trata de saber si va a ser dilapidado —o pisado, para ser más preciso— o no. Pues, por una parte, la riqueza es, en cuanto tal, objeto de respeto religioso *(aidos)* por otra, puede ser sacrificada intencionadamente, y Clitemnestra consigue que Agamenón reconozca que, en las circunstancias en que no queda más remedio que correr el riesgo de las ofrendas inauditas, él mismo podría haber hecho el voto de las mismas.

La perfidia de la mujer triunfa: Agamenón acelera su propia pérdida asimilándose a los dioses y aceptando la siniestra consagración que realiza el contacto con la materia de la púrpura[39]; y si su última palabra antes de darse por vencido expresa la vergüenza de tamaño derroche, existe también, por qué no, la prueba de una avaricia burguesa, además de otra cosa completamente diferente.

La gesta tebana contiene un caso sobre un collar en que se ofrece el ejemplo más típico del poder maléfico del objeto precioso[40].

Para restablecer en sus derechos a Polinice, un hijo de Edipo depuesto por su hermano Eteocles, siete jefes de Argos emprendieron contra Tebas una guerra famosa. Uno de los siete, Anfiarao, sólo participó a regañadientes. Para conseguir su adhesión se hubo de recurrir a la intercesión de su mujer, Erifila, que recibió con este motivo un peplo y un collar de oro. Como consecuencia, se produjeron varias

[38] Aparece la imagen de la diosa que da escolta al rey; imagen bastante conocida de escenario triunfal.

[39] El mismo procedimiento de autoconsagración se utiliza en el ritual del «gran juramento» en Siracusa; cfr. GLOTZ, en *Dict. des Antiq.*, art. *Jurjurandum*, p. 752.

[40] C. ROBERT, *Die griech. Heldensage*, III, pp. 915 sq.; cfr. *Die Oidipussage*, páginas 208 sq.

catástrofes. Anfiaro pereció en la expedición. Su hijo Alcmeón lo vengó y mató a su madre; manchado de la sangre materna, éste tuvo también un destino trágico; los objetos que le rodeaban (que regaló a dos esposas sucesivas) causaron varias muertes. Y la maldición perduró hasta ya entrada de sobra la época histórica; cuando los fócidos saquearon el templo de Delfos, la mujer de un general quiso adornarse con estas joyas, que habían sido consagradas en ese lugar, y pereció quemada.

Se puede descubrir en el elemento de base una cierta ligazón con la realidad social. El collar y el peplo venían de lejos: habían sido regalados a Harmonía, antepasada de los reyes tebanos, con ocasión de su boda con Cadmos; se habían transmitido a todos los miembros de la familia real hasta Polinice (el cual lo había conseguido siguiendo una costumbre muy aislada, pero no menos interesante, en el reparto de sucesión a cambio de la realeza cedida primero a Eteocles[41]). Así pues, pertenecen, en principio, a esta categoría de regalos nupciales que entran en la serie de los regalos consuetudinarios y que, como tales, están sometidos a una especie de protocolo; se constata asimismo que van por pares semejantes en otras circunstancias: en la tragedia de *Medea* recibe la hija del rey de Corinto una corona y un peplo de manos de su rival (la misma asociación de una corona de oro y un peplo de púrpura se recomienda todavía en el siglo primero después de Cristo con motivo de una ofrenda imperial en Delfos[42]); Teseo recibe de Anfitrite una corona y una túnica con destinación más o menos expresa a su futura esposa Ariadna; Alcmena recibe de Zeus, que ha adoptado la figura de su esposo, un collar y una copa[43].

Constatamos que ciertos dones consuetudinarios, sobre todo los que se realizan con ocasión a los casamientos, se transmiten hereditariamente. Se puede decir que todo ocurre, al menos en nuestra historia, como si la desviación que se produce con el caso de Polinice inaugurara para los *agalmata* una carrera de desastres. Pero cabe preguntarnos por el modo como se desencadenó su poder en este hito decisivo. ¿Por qué tuvo que marchar a la expedición Anfiarao? La tradición legendaria sobre este particular es al mismo tiempo incierta y complicada. Sucesivamente aparecen los términos de «persuasión» y de «obligación». Pero el elemento constante es que Anfiarao es informado al marchar sobre lo que ha ocurrido, lo que no exime del deber de marchar. Para explicar este deber que se le impone, se ha recurrido a un derecho de arbitraje que se le habría reconocido *a priori* a su esposa, pero que, como observan los filólogos, hace ocioso el elemento del pre-

41 HELLANICUS, fr. 12.

42 PAUSAN., II, 18, 6.

43 Sobre esta copa, de forma y designación especiales, cfr. ATH., XI, 474 F, 498 A-B; MACR., *Sat.*, V, 21, 4. Los dones en cuestión tienen el sentido particular de *pretium concobitus* (que sirven también para acreditar la corona, cfr. HERÓD., VI, 69, y el anillo, cuyo valor místico se señala ya desde ahora; figura como talismán propiedad del hijo tanto en la leyenda histórica como en la leyenda sin más: JUSTIN., XV, 4, 3).

sente corruptor[44]. La obligación se queda sin explicar; la persuasión es inoperante, y ambas se hallan en contradicción. Resulta que en el momento en que la leyenda se constituyó en la poesía épica a que se refieren nuestros testimonios, se intentó justificar con inventos laboriosos este elemento central que ya no se comprendía muy bien, pero que es en efecto el verdadero elemento de explicación y que aparece a veces de manera fugitiva como una realidad autosuficiente: cuando vemos en las representaciones figuradas la escena de la partida de Anfiarao, en la que Erfilia aparece ante su marido furioso adornada con el collar fatal[45], cuando se nos dice que Anfiarao había prohibido a su mujer recibir los regalos de Polinice[46] precisamente para no tener que partir, y cuando leemos en Homero que la pérdida del héroe fue causada por «regalos femeninos» —expresión oscura en un principio, pero que, todavía utilizada en otro contexto, se refiere a un tema de leyenda[47]—, reconocemos la noción fundamental de la «fuerza coercitiva del don»: Anfiarao tiene que ser ejecutado en cuanto el don entra *en su casa*.

La idea del poder terrible inherente al objeto regalado es inseparable al principio de esta noción[48]; pero es significativo que se separe de la misma en una leyenda típica de *agalma*. El origen y razón de ser del tema mítico ya están más o menos borrados; pero el tema mítico subsiste y la representación del objeto de valor no podría prescindir de él.

Hay también otros aspectos y formas de imaginación que se definen en ciertas series legendarias.

III

EL ANILLO DE POLÍCRATES

¿Se puede destruir la riqueza que es objeto de respeto religioso? A veces sí: lo hemos visto en la escena del *Agamenón* —en que hemos visto también que la misma promesa de destruirla es la aceptación de una prueba religiosa.

Polícrates es un tirano de la segunda mitad del siglo VI: la leyenda que le acompaña contiene bastantes temas instructivos. En la forma que reviste con Heródoto, aparece espontáneamente acomodada a las intenciones de una piedad moralizante extensamente ilustrada por el

[44] Cfr. C. ROBERT, *Die Oidipussage*, p. 208.

[45] Así, por ejemplo, en una cátedra corintia del siglo VI, que reproduce el mismo dato que el cofre de Cípselos (PAUS., V, 17, 7-8).

[46] APOLOD., III, 61.

[47] *Od.*, XV, 247; XI, 521.

[48] M. MAUSS, «Essai sur le don», en *Année Sociol.*, nueva serie, I, 1925, pp. 45 sq., 153 sq.

historiador[49]: Polícrates, cuya felicidad sin mancha representa una provocación para los celos de los dioses, recibe el consejo de despojarse de parte de su riqueza —en concreto, «del objeto más valioso para él»—. Así pues, arroja al mar en el transcurso de una verdadera ceremonia[50] el famoso anillo, que es el objeto que más aprecia. Pero el anillo es hallado de nuevo, burlándose de toda expectativa. La renuncia a que había consentido Polícrates no ha podido cumplirse, por lo que ya está condenado: sólo una ruina total podrá expiar una prosperidad demasiado prolongada.

A pesar de haber presidido el desenvolvimiento de la historia, la concepción metafísica de la *némesis* no ha perjudicado demasiado, después de todo, a elementos tradicionales, que la misma intrusión de motivos de «cuento» no impide que percibamos claramente. Se ha intentado definirlos por medio de comparaciones que no carecen de pertinencia, pero que resultan demasiado indeterminadas para poder ser realmente explicativas; como, por ejemplo, la ceremonia de la boda del dux con el Adriático, símbolo de una reivindicación del imperio del mar. Es más indicado tratar el mito como tal, prestando atención a sus componentes y analizando las asociaciones que sugiere en la tradición legendaria de los griegos.

En primer lugar, es digno de notarse que el anillo arrojado al mar figura también en la leyenda de Teseo. Es cierto que el contexto es bastante distinto; no importa; ello nos permitirá descubrir mejor el carácter ritual del gesto. En la travesía del navío que transporta a Creta a las víctimas prometidas al Minotauro, surge una disputa entre Minos y Teseo, cuyo motivo no nos interesa mucho aquí —además de que se olvidó en seguida—; nos interesa por ella misma en cuanto lucha de prestigio entre los dos reyes. Minos consigue de su padre Zeus una señal favorable que confirme su filiación divina: Teseo tiene que hacer lo propio con su padre Poseidón; lo consigue también, después de haberse zambullido en el mar. Pero esta prueba del salto en el agua, bien conocida por cierto y que podría bastar, queda justificada en la historia por un singular requerimiento de Minos, que no era indispensable, o que lo era en tan poco grado que no se volverá ya a hablar de ello en el cuento (razón tal vez por la que llama más nuestra atención): Minos lanza su anillo al mar e insta a su rival a que vaya a buscarlo[51].

El papel del anillo en un episodio que es un *contest* de realeza es primordial: la prueba, unilateral en el caso de Polícrates, es aquí bilateral; pero hay prueba en los dos casos; lo que está en cuestión es el po-

---

49 HERÓD., III, 40-43.

50 Parecida a la que figura, en una ocasión bastante diferente (pero cúltica), al final de la *Helena* de EURÍPIDES. Es también comparable con un rito de marino que comporta, en las mismas condiciones de lugar, el arrojar una copa al mar (ATH., XI, 462 b-c).

51 El ritual más circunstanciado es el de BAQUÍLIDES, XVIII. No está de más recordar que la leyenda de Teseo, bajo la forma en que la conocemos, debió constituirse en el siglo VI.

der de un tirano como legitimidad real; nos encontramos con el mismo gesto, toda vez que el mismo objeto aparece como materia de un rito.

Pero existe otra historia de anillo maravilloso que permite precisar el valor del símbolo en la biografía del tirano: es la historia del anillo de Giges, en su primera forma referida por Platón[52]. Giges, pastor al servicio de un rey de Lidia, penetra en un subterráneo por una apertura que se había hecho de pronto; allí descubre, en el interior de un caballo de bronce, un cadáver desnudo con sólo un anillo en el dedo. Coge el anillo y se va. Se da cuenta de que, poniéndose el engaste delante de la cara, se vuelve invisible; ello le sirve para matar al rey y ampararse del trono.

El anillo es en este caso un instrumento para conquistar un reino; se trata de una historia en la que Platón conserva los componentes más tradicionales (muerte del predecesor y matrimonio con la reina). Pero en este reino de Lidia, que tiene fama de haber emitido las primeras monedas[53] y en que la aventura misma parece haber tenido lugar en esa época cuasi histórica que es el siglo VII, el elemento más importante es el que produce la singularidad de la novela. Se observa que del anillo de Giges es el engaste la parte esencial. Es la que encierra el sello[54]: y el anillo de Polícrates —e incluso el de Minos alguna que otra vez— es denominado con el apelativo de sello. El anillo engastado con una piedra gravada es en Grecia un objeto de importancia desde los tiempos micénicos; pertenece a los objetos que un rey se lleva consigo a la tumba[55]. La antigüedad relativa del uso del sello —bien conocido desde las primeras épocas de las civilizaciones orientales— es algo que podemos fácilmente suponer en el caso de Grecia; lo que no se presta a la menor duda es que el sello está en relación directa con las monedas más antiguas, en cuyo caso aparece como el antecedente de la acuñación[56]: es una atestación o más precisamente una *marca* de propiedad, a la que va ligada una virtualidad primitivamente mágica[57].

Es en un subterráneo donde los griegos se representan como un «tesoro» y donde Giges encuentra su anillo, instrumento dinámico de riqueza y poder; el anillo de Polícrates aparece como condensado de riqueza, en posesión y al servicio de un tirano, y bajo una forma que el ambiente racionalista hace que resulte algo ingenua. Pero lo que califica al objeto precioso en la historia samiana es el poder ser arriesgado en una apuesta enorme en que todos los poderes de su posesor están en

52 PLATÓN, *República*, III, 359 D sq. El episodio ha sido tratado, desde su punto de vista, por P.-M. SCHUHL., *La fabulation platonicienne*, pp. 79 sq.

53 Sobre el oficio premonetario de los anillos de oro, cfr. según Babelon y Ridgeway, P. N. URE, *The origin of tyranny*, pp. 145 sq.

54 Véase ahora el artículo sugestivo de Elena CASSIN, «Le sceau»: un fait de civilisation dans la Mésopotamie ancienne, en *Annales*, julio-agosto 1960, pp. 742-751.

55 E. F. BRUCK, *Totenteil und Seelgerät im griech. Recht*, p. 8.

56 G. MACDONALD, *Coin types, their origin and development*, pp. 46-52.

57 P. N. URE, *o. c.*, pp. 149 sq. y, para la historia del anillo de Giges, p. 151. Cfr. B. LAUM, *o. c.*, pp. 140 sq.

juego: Polícrates lo arroja al mar —«de modo que no pueda ya volver a donde están los hombres», hace decir Heródoto a su consejero—. La cuestión está en saber si el don será aceptado: no lo es, pues Polícrates no obtiene la gracia o la investidura que solicita. La leyenda interpreta sin dificultad alguna este rechazo como una manifestación de némesis: en principio, se trata de la conclusión de una ordalía. La prueba está emparentada con la adivinación[58]: para el mundo de la adivinación (en que se ha conservado el empleo del anillo), cuando un objeto inmerso no llega al fondo —cuando es «devuelto»—, es un presagio funesto[59].

Naturalmente, la ordalía está también emparentada con el sacrificio. Podemos limitarnos a mencionar por gusto que, en un momento religioso que es como su equivalente, la práctica del *ex voto* bajo forma de monedas arrojadas a una fuente persistió en el culto de los héroes curanderos. Pero lo que nos interesa subrayar ahora es la costumbre, que aparece como algo propiamente real, de arrojar al mar en sacrificio uno de esos objetos típicos que son las copas de oro y otros vasos preciosos, como nos muestra, por ejemplo, la historia de Alejandro[60]. Habiendo llegado a la desembocadura del Indo, Alejandro penetra en el mar[61] y, después de inmolar víctimas, lanza a las aguas la copa de oro con la que ha realizado una libación junto a otras cráteras, también de oro. El mismo rito lo atribuye Heródoto a Jerjes con ocasión de la travesía del Helesponto[62]: después de una libación se arroja al mar una copa de oro, así como una crátera también de oro y una cimitarra[63]. Conviene subrayar la estrecha analogía: es completamente improbable que Alejandro pensara en imitar a Jerjes.

Se observará que, en nuestro caso, no procede elaborar una teoría del sacrificio, entendida como justificación intelectualizada de la acción religiosa. La divinidad beneficiaria puede quedar indeterminada: es cierto que Jerjes aparece dirigiéndose al Sol en vista del feliz éxito de la campaña de Europa; pero Heródoto se pregunta si hubo realmente «consagración» al Sol, en vez de una ofrenda a Helesponto, que Jerjes había mandado azotar y al que, en signo de arrepentimiento, habría querido hacer un «don» compensatorio. Alejandro, por su parte, inmola toros a Poseidón; pero el lanzamiento al Océano de copas y cráteras

---

58 Cfr. P. SAINTYVES, en su interpretación de la leyenda de Polícrates, en *Rev. Hist. Rel.*, LXI, 1912, p. 70. Se puede indicar también, en una civilización diferente, unos puntos comunes bastante sugestivos: cfr. E. MESTRE, «Monnaies métalliques et valeurs d'échange en Chine», en *Annales sociol.*, D, 2, 1937, pp. 46 sq.

59 Cfr. PAUSANIAS, III, 23, 10, sobre la técnica oracular en uso en un santuario de Laconia.

60 ARRIANO, *Anáb.*, VI, 19, 5.

61 La misma forma ceremonial se ha percibido a propósito de la historia de Polícrates, *supra*, p. 98.

62 HERÓD., VII, 54.

63 Considerado aquí en cuanto objeto precioso; el mismo que ofrece Jerjes como regalo excepcional, HERÓD., VII, 120.

—después de una libación que *sigue* al sacrificio animal, y sin relación con él— es un acto que parece bastarse a sí mismo. La finalidad asignada a la ofrenda no parece quedar bien definida, tanto en el caso de Jerjes como en el de Alejandro, en que se trata igualmente de «acciones de gracias» por el feliz resultado de una expedición de «plegarias» por el éxito de otra. En la medida en que la acción es algo bien meditado, diremos tan sólo que la reflexión justifica *a posteriori* —y con poca certeza— una práctica a la que la leyenda de Hipócrates atribuía el sentido de una prueba real: la consagración total, por inmersión, de un objeto precioso.

Si se han de considerar como sacrificiales los ritos referidos por Heródoto y por Arriano, convendrá abstenerse de situarlos al nivel del sacrificio ordinario, que es un acto contractual: y por lo mismo que la representación no posee los contornos definidos que se dan en éste, la actitud a que responden es también distinta. Sobre ella puede dar una idea, en el plano cúltico, toda una serie de prácticas en que los *agalmata* parecen en ocasiones espontáneamente atraídos. Existen efectivamente sacrificios en que el consumo de la cosa abandonada es total, en que además éste se opera por el fuego o el agua —en algunos casos clarísimos es así exclusivamente—, y cuya característica esencial es finalmente el que percibimos en ellos, no una idea de tradición o incluso de eliminación, sino una intensa necesidad de destrución. Pero la destrucción no tiene sólo por objeto a víctimas animales, sino también a veces, y como si fuera intencionadamente, cosas preciosas y símbolos de riqueza. Así ocurre en uno de los ritos que se refieren a la práctica de los «fuegos anuales»[64]: en una fiesta focidiana de primavera eran precipitadas en las llamas reses, vestidos, oro, plata e imágenes de los dioses[65]. También hay casos en que son las yuntas la materia del «sacrificio» de precipitación al mar[66], en cuanto que representan el signo por excelencia de una riqueza privilegiada —el carro, del que nos limitamos a subrayar aquí su valor mítico—, junto a los caballos (a veces hasta enjaezados), que no figuran ya más que en esos sacrificios de una singularidad reconocida en la época clásica, siendo designados exclusivamente, tal vez a causa del peso importante de la leyenda, para las más fastuosas inmolaciones[67].

Ya se trate de sacrificios suntuarios con forma exasperada, ya del lanzamiento al mar del anillo, de la copa o del trípode, ya aspire el sacrificio a ser total, ya se concentre en un objeto singular o simbólico, significa siempre una destrucción de riqueza en una larga tradición de ritos y leyendas. Pero sospechamos que el término de destrucción no

---

64 Sobre este conjunto, cfr. M. P. NILSSON, «Der Flammentod des Herakles», en *Arch. f. Religionswiss.*, XXI (1922), pp. 310 sq.

65 PAUSAN., X, I, 6; cfr. M. P. NILSSON, *Griech. Feste*, p. 222.

66 FESTUS, *Octobres equus;* PAUSAN., VIII, 7, 2; SERVIO, *a Virg.*, G, I, 12.

67 E. g. PAUSAN., III, 20, 9; *Il.*, XXIII, 171. Las brillantes consagraciones de la mitología del carro y de los caballos de carro sirven de contrapartida.

puede tener más que un valor provisional en el plano mítico. Significa, entre otras cosas, que el acto no está necesariamente dotado de señas: se puede incluso decir que, en principio, no comporta la representación de una divinidad dispensadora; dicha idea queda excluida de la leyenda, al menos por hipótesis: no aparece en el caso extremo de Polícrates[68] y mucho menos aún en la historia del trípode de Helena. Sin embargo, si el acto no tiene señas, no por eso carece de dirección. En este sentido nos será más fácil llegar al pensamiento mítico como tal.

El anillo de Polícrates no debía volver más al mundo de los humanos; pero al mundo de los humanos se opone otro mundo, por no decir que lo supone.

Que una destrucción no es necesariamente aniquilación, es un tema constante en el pensamiento religioso. Por supuesto hay que entender esto en sus aplicaciones concretas: referimos una curiosa historia de Heródoto, que por lo menos conserva un valor de sugestión. La historia pertenece una vez más, conviene recordarlo, a las leyendas de tiranos; en concreto, a la de Periandro de Corinto[69]. Periandro ha consultado a un oráculo de los muertos (conviene señalar que se trata de un *depósito* imposible de hallar); Melissa, la difunta esposa de Periandro, se le aparece, pero se niega a revelar el escondite por tener frío y estar desnuda: pues los vestidos enterrados con ella no le sirven para nada por no haber sido quemados. En esto convoca Periandro a las mujeres de la ciudad, adornadas todas con sus mejores atuendos, en un santuario al que se dirigen «como a una fiesta»: allí las manda despojar por los guardias. Todos los vestidos son pasto de las llamas y el espectro de Melissa suministra la información solicitada.

El mismo relato ofrece el punto de partida para la imaginación. Sabemos que la institución por parte del muerto no fue abolida por el procedimiento funerario de la incineración; más aún, para que el muerto conserve los objetos que lleva por «pertenecerle», *es preciso* que sean quemados con él[70]: por el mismo hecho de ser destruidos por el fuego, quedan asegurados. Pero, en la historia de Heródoto, resulta algo transpuesto este pensamiento: adopta un significado bastante nuevo, más indefinido en cuanto a su orientación y sobre todo más particular en cuanto a la materia de la ofrenda. Es evidente que Melissa se beneficia con la operación; pero el sacrificio —sacrificio monstruo, como conviene a un tirano, además de desproporcionado para con su finalidad inmediata— está dirigido, después de todo, hacia ese mundo de los muertos que era el único en causa desde el primer momento y

---

68 Cfr. P. STENGEL, *Griech. Kultusalt.*, p. 113.

69 HERÓD., V, 92.

70 Para el mundo homérico, E. F. BRUCK, *o. c.*, pp. 28 sq. Cfr. E. WEISS, *Griech. Privatrecht*, I, pp. 146 sq.; cfr. C. W. WESTRUP, *Introduction to early roman Law*, II, pp. 167 sq.

del que el espectro de la esposa no representa más que una unidad. La operación aparece en sí misma —es lo esencial en la historia— como un inmenso holocausto que tiene por materia especial símbolos caracterizados de riqueza y para el que se necesitan los atuendos femeninos de toda una ciudad. Los tiranos son, por definición, grandes acumuladores de propiedad, caracterizándose por apropiarse los bienes de sus súbditos. Pero estos bienes, y sobre todo estos objetos de precio, pueden ser consumidos eficazmente si su destrucción magnífica se hace pensando en otro mundo. Periandro no es un caso aislado: un tirano de leyenda no puede estar más que en la línea de un pensamiento mítico.

Este pensamiento se repite paulatinamente al filo de las historias: poseemos todavía otros ejemplos esclarecedores. En un plano completamente diferente, el tema de las cosas no consumidas, sino englutidas, permite reconocer su alcance original en la prehistoria legendaria de Cirene. No se trata de un *agalma,* o signo de valor: se trata de un objeto cuya virtud mágica agota su significado. Pero, además, este objeto está en relación casi funcional con un *agalma* caracterizado.

Los Argonautas, en el transcurso de su periplo, arribaron al África del Norte. Allí fueron acogidos por el dios marino Tritón, al que entregaron un trípode[71] —en otra versión se trata de una crátera de oro—. Pero también se dice que Tritón en persona entregó a uno de ellos, Eufamos, un terrón de tierra *(bôlos)*[72]. Ambos datos aparecen primero independientes el uno del otro, si bien igualmente autorizados en una tradición antigua: si en la continuación encontramos las prestaciones asociadas y en correspondencia[73], debe de ser por algo; se hallan en relación de reciprocidad bajo la forma de don y de contra-don. El trípode, cuyas afinidades psicológicas aparecen sugeridas en la crátera de oro, que es su equivalente, figura aquí a modo de prenda de inmunidad para el país en que se instale el donador[74]. La *bôlos* garantiza a quien la recibe (tal vez de manera paralela en la intención de la leyenda) un derecho de propiedad sobre la tierra de donde se sacó: la volvemos a encontrar en Grecia con este sentido bien conocido en varias historias en que aparece el recuerdo de un rito de *traditio per glebam*[75]. En la historia de Eufamos, encubre la existencia de un «mana» al servicio de su detentor. Ahora bien, para actualizar su virtud, se arroja la *bôlos* al mar[76]. Píndaro precisa[77]: el momento de su posesión fue retardado por el atolondramiento de los compañeros de Eufamos al dejar caer el terrón de tierra en el agua en un sitio que no era el indica-

---

71 HERÓD., IV, 179.
72 PÍND., *Pit.*, IV, 28 sq.
73 APOL. RO., *Argon.*, IV, 1547 sq.
74 *Supra*, p. 94.
75 M. P. NILSSON, en *Arch. f. Religionswiss*, XX (1920), pp. 232 sq.
76 APOL. RO., IV, 1756.
77 *O. c.*, 45.

do: deberían haberle arrojado cerca del cabo Tenaro, *en una boca de infierno*[78].

Cuando se arroja un objeto mágico al mar, se sabe bien lo que se hace. El tema es de los más tenaces: para perpetuarse en la leyenda de los *agalmata,* no es preciso guardar el recuerdo concreto de las imaginaciones que lo rodearon en un principio. Basta con que subsista un esquema imaginativo. Su virtud mítica va a aparecernos una vez más en una especie de contrapartida.

El anillo de Polícrates, en cuanto motivo de cuento, naturalmente, vuelve bajo la forma concreta en que la historia presenta el motivo. Con todo, no nos está prohibido presumir a este respecto algo distinto a un invento fortuito concedido a un pensamiento de ordalía: pues volvemos a encontrar este dato en un conjunto completamente distinto; y la confrontación garantiza el hecho de que, en la representación legendaria, el sentido único es algo que no existe. Se sabe que el trípode que había arrojado Helena al agua debía volver después: así lo entendía ella misma. Y, en efecto, volvió: fue «hallado» del modo como se hallan objetos míticos.

Los *agalmata* pueden provenir directamente del otro mundo: hay una leyenda que presenta uno devuelto por el mismo mar[79]. Lesbos fue colonizada por siete reyes que tuvieron que realizar un sacrificio prescrito por un oráculo en un punto determinado de la costa. Era un sacrificio de fundación, con una víctima humana: la hija de uno de los reyes fue arrojada al mar. Un joven que la amaba, Enalo, se echó con ella, volviendo bastante tiempo después a la superficie: contó que la joven vivía con las Nereidas y que él mismo se ocupaba de alimentar los caballos de Poseidón. Después se dejó arrastrar por una ola, reapareciendo al punto con una *copa de oro,* «tan admirable que el oro de los hombres era cobre en comparación».

Es posible que algún alejandrino se encargara de dar forma a este cuento. Pero el motivo «erótico» no impide el reconocer elementos fundamentales. Antes que nada, hay conexiones que conviene señalar. En la versión de Plutarco, más completa sobre este punto, no sólo aparece un sacrificio humano, sino que se precipita igualmente al mar un toro; esta forma de ofrenda total, sobre todo cuando se basta a sí misma (sin ser precedida de inmolación), hemos visto que era característica de ciertos ritos aislados, si bien persistentes, y paralelos al de la precipitación

---

78 Como ilustración, notemos que un sacrificio de toros por precipitación en una fuente tiene lugar, cerca de Siracusa, en el lugar en que Hades se sumerge en los infiernos después del rapto de Perséfone (DIOD. SÍC., IV, 23, 4); un sacrificio de caballos por precipitación al mar se realiza en Argólida cerca de un *Genethlion* (PAUS., VIII, 7, 2) o «lugar de nacimientos» (¿en dónde se reencarnan las almas?): en Píndaro, la *bôlos* es «inmortal semilla de la vasta Libia».

79 Anticleides (siglo III antes de Cristo), *ap.* ATH., XI, 466 c; PLUTARCO, *Banq. de los Siete Sab.,* 163 B.

de los caballos[80]. Por tanto, no es imaginación arbitraria el que su recuerdo contribuya a ilustrar la finalidad de la historia[81]: el entorno hace pensar en ciertos conjuntos ya constatados. Para colmo, la muchacha es precipitada al mar con ricos vestidos y joyas de oro.

Por otra parte, Enalo, el personaje principal, tiene un nombre transparente que lo revela como héroe marino. Pertenece a la misma especie que una figura bastante más conocida, la de Glauco, cuyo nombre es casi sinónimo y que está asociado al rito del salto en el mar y de manera más particular, al parecer, al recuerdo de «profetas» especializados: en la inmersión ritual, Glauco había conquistado la inmortalidad de manera mágica. La cosa es que, si bien es cierto que la representación de paraísos marinos es menos frecuente entre los griegos que entre los celtas, ésta aparece con toda su vigencia al menos en las historias de Enalo y Teseo: la idea de «inmortalidad» queda sugerida por la presencia de las Nereidas[82] en ambas, y de manera especial a través del importante papel jugado por éstas en la primera. Ahora bien, Teseo, habiendo bajado al fondo del mar en las circunstancias que hemos visto, recibe de Anfitrite, Nereida esposa de Poseidón, dos brillantes *agalmata:* un vestido valioso y una corona que tiene un destino o significados distintos en la leyenda teseana, pero que, para el caso, es imaginada como una suntuosa joya.

En esta serie, en que vemos concretizarse la represetación del otro mundo, lo vemos particularmente figurado como lugar de origen del *agalma*. La historia de Enalo y de la copa de oro traída por la ola esclarece la noción de un don gratuito emanado del más allá. Esta sugerencia no aparece aislada en la leyenda. Se muestra bajo otra forma, en dos encuentros, y además con un paralelismo tanto más notable cuanto que los objetos difieren.

A pesar de pertenecer a lo que se suele llamar historia, la «segunda guerra de Mesenias» no deja por ello de ser materia de mito: Aristomeno, héroe nacional, nos es conocido a través de una tradición de cantos populares. Vimos que su escudo iba a ejercer varios siglos después de su muerte un poder destructor sobre los enemigos. El arma en cuestión tiene su historial. Aristomeno la había perdido en una batalla en circunstancias misteriosas (por obra de los Dióscuros). El oráculo de Delfos le aconsejó bajar al santuario (subterráneo) de Trofonio con el fin de recuperarla. Aristomeno recobró efectivamente su escudo, con el que realizó hazañas mucho más famosas que las anteriores[83]. Trofonio es un héroe oracular. ¿Cómo se representaba su intercesión?

---

80 *Supra,* p. 102.

81 Los caballos están relacionados, como aquí, con Poseidón, especialmente considerado como dios marino. Pero también tienen relación con Hades, dios de los infiernos: cfr. STENGEL, en *Arch. f. Religionswiss.*, VIII, 1905, pp. 203 sq.

82 Sobre esta significación de las Nereidas, cfr. Ch. PICARD, en *Rev. Hist. Rel.,* CIII, 1931.

83 PAUS., IV, 16, 7.

Esta misma pregunta podría hacerse en un episodio de la leyenda de Belerofonte, con relación esta vez a una *agalma.* Píndaro cuenta que el héroe, después de vanos esfuerzos por domar al caballo Pegaso, recibió de Palas un freno de oro; inmediatamente después se habla de un *sueño,* pero de un «sueño-realidad», con la diosa entregándole dicho objeto[84]. Por cierto que, en el lugar donde se produjo esto, existe un santuario de Atenea Calinitis (*chalino* = freno), del que dicho episodio constituye como la leyenda fundacional[85]; por otra parte, se considera el caso de Belorofonte como una historia de sueño adivinatorio. Pero la diosa no se limita a suministrar una indicación o una revelación, sino que ofrece el objeto mismo. Lo que podía parecer equívoco en la historia de Aristomeno se esclarece aquí: Aristomeno «halla su escudo en casa de Trofonio»; el don de la divinidad se opera directamente. El objeto proviene de un más allá que es también, alternativamente, el reino de los sueños y el subterráneo de un héroe oracular.

En el caso de Belerofonte estamos ante un objetivo cuyas virtualidades son directamente proporcionales a su función maravillosa. Pero los jaeces del caballo, sobre todo el bocado y el testud, constituyen uno de los ejemplos más significativos de riqueza guerrera; una tradición milenaria quería que fueran enterrados junto a su posesor; en Olimpia se han hallado varias muestras cavando la tierra; Cimón el Ateniense, «caballero» cualificado, hizo con los jaeces una ofrenda solemne y simbólica en la Acrópolis en vísperas de la batalla de Salamina[86].

Al igual que otros objetos míticos a cuya representación se asemejan bastante, pero con una especie de predilección, los objetos valiosos, símbolos consuetudinarios de riqueza, están en relación necesaria con ese «otro mundo» postulado por el pensamiento religioso: allí bajan y de allí suben alternativamente.

IV

• El Vellocino de oro

Hasta ahora nos hemos limitado intencionadamente a historias más o menos recientes o a trozos de leyenda que tenían para nosotros el interés de mostrar en acción la imaginación mítica en el momento preciso que precedió al advenimiento de un pensamiento así llamado positivo. Nos da la impresión de que convendría remontarnos a formas más antiguas de distinta configuración y en el que las concepciones diseminadas encontradas en el camino, se encontrarían acordes con la noción general, que es más profundamente mítica, de riqueza. Con relación a ésta

[84] Pind., *o. c.*, XIII, 63 sq.
[85] Paus., II, 4, 1.
[86] Paus., V, 20, 8; Plut., *Cimón,* V, 2.

podría ser el vellocino de oro una ilustración bastante típica. Éste aparece en imágenes con expresiones equivalentes[87] y entornos más bien diferentes al interior de dos fondos legendarios que no guardan relación mutua: se trata de la historia de los Argonautas y de los Pelópidas.

La segunda presenta un drama, delimitado en cuanto tal y por ello mismo quizá más transparente. Lo encontramos en Eurípides, uno de los pocos poetas antiguos que se interesaron por la leyenda, y de manera particular en una evocación lírica de *Electra*[88]. Digamos de pasada que puede ser una suerte el que un material mítico se encuentre tratado en el modo lírico. El lirismo griego funciona a base de llamadas de atención, de sugerencias o «instantáneas» de escenas, o fragmentos de escenas, que pueden tener así un valor propio y que, si es necesario, el poeta (Píndaro sobre todo) hace que se sucedan sin respetar demasiado la cronología. Tiene un *sesgo* diferente: el de la narración continua; es Ferecide, uno de los más antiguos mitógrafos, quien nos ofrece, por medio de su derivado Apolodoro, una de las variantes más clásicas que nos han llegado. Las dos maneras conservan cada una su interés. Se sobreentiende que la segunda comporta una reconstrucción más o menos elaborada, pero cuyas articulaciones no están siempre a la entera discreción del narrador o de sus fuentes literarias: se puede reconocer la existencia de una tradición incluso en algunas conexiones que serían inventadas. Sólo que conviene empezar por la visión dramática siempre que sea posible; así pues, volvamos a *Electra*.

En casa de Atreo, candidato al reino de Micenas, ha nacido un maravilloso cordero, un cordero de oro. Bajando de los montes de Argos, el dios de los rebaños lo escorta con su soplete. El heraldo, montado sobre la piedra del ágora, convoca al pueblo a la asamblea para contemplar la «aparición», presagio de un reino dichoso. Por toda la ciudad brilla el oro y refulge el fuego sobre los altares; la flauta y los himnos se apoderan del ambiente. De pronto, la gente se percata de que el cordero de oro ha sido robado por Tieste, el hermano de Atreo, que quiere aprovecharse de su posesión ante la asamblea. En ese momento Zeus cambia el curso luminoso del sol y de los astros.

Se da por supuesto que un poeta tiene derecho de proceder por alusiones; pero es curioso que Eurípides, tan elíptico que nos vemos obligados a poner nosotros ciertos datos, al mismo tiempo que tan poco preocupado por motivaciones narrativas o psicológicas, conserve, sin embargo, elementos especialmente espectaculares e imágenes de boato. De manera consciente o inconsciente, monta todo un escenario. El lugar ocupado por el cordero de oro en este escenario es, por cierto, bastante claro: se trata de un talismán que representa para su posesor una opción al reinado por ser una prenda de prosperidad para el pueblo; en

[87] Si se habla más bien del animal (el «cordero de oro») a propósito de los Pelópidas, ciertas indicaciones se refieren no obstante al vellocino como objeto independiente. Lo inverso aparece en la historia del llamado «Vellocino de oro».

[88] EURÍP., *El.*, 699 sq.; otros pasajes, igualmente líricos, en *Orestes*, 812 sq.; 996 sq.

cuanto tal, es presentado en el curso de una fiesta[89], y la misma incoherencia de que apenas se pueda nombrar un relato no hace sino subrayar la importancia de este dato. Es el primer acto. El segundo, y aún más el tercero, son indicados sumariamente. Se puede plantear el problema de si no son ellos también una reminiscencia de escenario. Conviene en todo caso preguntarse cuál es el vínculo que existe entre los dos milagros sucesivos.

La narración seguida que leemos en Apolodoro[90] explicita el dato que el coro de *Electra* presenta en estado sintético. Atreo ha hecho el voto de sacrificar el más bello animal que naciera en su rebaño; en este punto aparece el «cordero de oro». Motivo cuyo análogo lo hallamos en la leyenda de Minos, a quien sus hermanos no reconocen el derecho a la sucesión real y que solicita ex profeso como señal perentoria en su favor la milagrosa aparición en un animal que promete sacrificar[91]. Ambos reyes son infieles a su juramento (y sin que, por lo demás, sus derechos se hayan visto afectados): el cordero de oro es asfixiado por Atreo y encerrado en un cofre *(larnax)*. Pero es hurtado por Tieste[92], el cual hace que la asamblea decida que sea concedida la realeza a quien esté en posesión del maravilloso animal; en esto muestra el cordero en cuestión. Atreo presenta recurso, consiguiendo que el mismo Tieste admita la revisión del proceso: la realeza le será devuelta si el sol cambia el sentido de su carrera. Y el milagro se produce.

Por artificiales que parezcan las semejanzas entre los dos episodios —y quizá por ello mismo—, queda bastante claro que el segundo es homólogo y contrapartida del primero. Quizá no sería demasiado aventurado ver en ello los dos momentos de un ceremonial de investidura: en cualquier caso, representan dos manifestaciones sucesivas de un poder real. El poder sobre los elementos es uno de los atributos esenciales, muy bien conocido en la mitología griega particularmente, de las «realezas mágicas»: en nuestro caso, bajo una forma y con asociaciones que no tenemos por qué analizar, se ejerce sobre la marcha del sol y los astros. ¿De dónde procede esa especie de síntesis atestiguada por la leyenda entre este poder y el que significa y funda la posesión del talismán? Eurípides hace una sugerencia interesante al recordar con el cordero de oro el tema tradicional de las realezas benéficas y enriquecedoras. Las dos manifestaciones son del mismo orden.

Pero el significado del talismán se enriquece —o se desarrolla— en el mito que está en la base de la leyenda de los Argonautas.

---

89 El recuerdo de una fiesta de investidura real con coros y sacrificios no se había borrado en la Esparta del siglo V; cfr. TUCÍD., V, 13, 6.

90 APOLOD., *Epist.*, 2, 10 sq.

91 APOLOD., III, 8: el dato legendario permite reconocer todavía aquí un drama de entronización real (con la misma «oposición» de los hermanos ya clásica).

92 El cual seduce por ello (como en Eurípides) a la mujer de Atreo: el papel de la mujer como agente de transmisión del talismán o del objeto precioso es un tema del que nos limitamos a destacar su importancia.

Es, efectivamente, más complejo que el de la historia de los Pelópidas; o digamos, más bien, que tiene varios momentos y varios aspectos correlativos. El vellocino de oro es el del carnero que salvó a Frixo, amenazado con ser inmolado como consecuencia de las intrigas de su madrastra: ésta había provocado una epidemia de hambre que sólo podría cesar con un sacrificio de rey o de hijo de rey; Frixo, hijo de rey, había sido víctima designada: el carnero de oro, aparecido de manera milagrosa, se lo llevó volando. Los motivos que aparecen en la leyenda son demasiado raros y complicados para no decidirnos a hacer una conexión necesaria entre el animal maravilloso y las realidades cúlticas que la misma leyenda permite entrever: para producir la esterilidad[93], la madrastra persuade a las mujeres del lugar para que tuesten el trigo de las simientes; según una sugestiva variante, ella misma les entrega simientes tostadas. Existe en ello, de hecho, el recuerdo de ritos agrarios muy antiguos, así como el de ceremonias perpetuadas por la costumbre en ciertas fiestas en que el rey, como la reina, en este caso, figura como distribuidor de granos. La contrapartida de la beneficiencia real es la responsabilidad del rey, el cual puede ser sacrificado, o que se ve obligado a sacrificar a su hijo, en caso en que la prosperidad general se viera en peligro. Es en este medio institucional y mítico en el que la misma leyenda sitúa la imagen del Carnero de Oro. En definitivas cuentas, el carnero —que no tarda en ser sacrificado en la historia— aparece como víctima de sustitución[94]: víctima magnificada bajo las especies del animal maravilloso, en relación simultánea con la divinidad que le permite «aparecerse» y con la persona real de la que es vicario.

En cuanto al vellocino de oro, por su parte, aparece en otra función mítica y también en correlación con el simbolismo del animal maravilloso. Que se le conciba como talismán real, es algo exigido por la leyenda de los Argonautas, ya que Jasón, que reivindica la realeza, ha sido obligado a buscar el vellocino de oro como condición. Pero el mismo dato aparece igualmente bajo otra forma muy concreta. Habiendo llegado al país extremo-oriental de Cólquida —país del Sol—, Frixo entrega al rey Aietes la piel de animal que lo había salvado y que él ha sacrificado. Jasón vendrá a reclamarla a Aietes. La más clara de entre las imágenes dramáticas a que da lugar esta reivindicación es la suministrada por Píndaro[95]. El vellocino de oro es el galardón de una prueba a la que es sometido el solicitante: se trata de uncir a una carreta dos terribles toros y labrar con ellos un trozo de tierra. Aietes es el primero en ejecutar esta hazaña; viene después Jasón, el cual se califica

---

93 Sobre la noción mítica de Esterilidad —antitética y, por tanto, homogénea a la riqueza— véase el importante estudio de Marie DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques*, Lieja-París, 1938.

94 Un símbolo dramático de sustitución aparece en una especie de correspondiente; cfr. HERÓD., VII, 197, con relación a unas prácticas (al parecer de sacrificio humano) que estaban en uso en una localidad de Tesalia en que se situaba a veces la leyenda.

95 *Pit.*, IV, 224 sq.

para la posesión del objeto precioso según lo estipulado en el juego. Eso es todo; no obstante, para que esta breve composición dramática se baste a sí misma en Píndaro, tiene éste que conformarse a una imaginación tradicional asociando, como en necesaria síntesis, estos dos elementos de fabulación: la prueba heroica de la labranza y vellocino maravilloso. La tradición de los atenienses perpetuó la práctica de las labranzas sagradas, que eran en realidad monopolio de *gentes* religiosas: eran labranzas de siembra (como la que se impone a Jasón); en las ceremonias que acompañaban a la sementera, figuraba la piel de un carnero sacrificado, que se llamaba piel de Zeus. La transposición mítica muestra igualmente asociadas la cualificación eminente para las labores agrarias y la posesión de un talismán que es, en principio, la piel de una víctima.

Una vez consideradas —y confrontadas— las dos leyendas, se puede ver una relación entre el símbolo de riquezas y temas de habilitación o investidura reales. También se puede ver en la imaginación mítica el funcionamiento de este símbolo. En la historia de los Pelópidas, aparece asociado a la virtud mágica de una realeza que se distingue por su poder sobre el Sol. En la historia de Jasón está asociado a la prosperidad de la tierra, garantizada por el ejercicio de un monopolio religioso. Finalmente, aparece asociado, a través de todas estas historias, a un fondo mítico y ritual en que aparece la idea de una eficaz concentración de la riqueza agraria y pastoril en manos y a cargo del rey: los ritos persistentes del Boucoleion en Atenas, de la Cuadra de los Bueyes, en que se celebra anualmente el casamiento de Dioniso y la Reina, las virtudes atribuidas a los rebaños sagrados, el valor eminente —con todas sus implicaciones posibles— reconocible en la imagen del campo sagrado o real (que es el mismo en que se ejecuta la labranza de Aietes), todo ello da testimonio de un pensamiento que nos limitamos a señalar, y cuyo meollo sería el siguiente: si la representación del cordero de oro o del vellocino de oro está íntimamente ligada a una temática de riqueza agraria, que lo es también de responsabilidad real, ¿no se da en dicha representación más que un embellecimiento espontáneo y gratuito de un objeto ritual que forma parte integrante de los escenarios?

El carácter combinado de la misma imagen es bastante indicativo. ¿Qué es este vellocino y, con más razón aún, este animal de *oro*? Las incertidumbres o contradicciones de la leyenda no es el tema que nos interesa discutir aquí: lo que conviene dejar bien asentado es la síntesis de dos elementos significativos de riqueza, la riqueza en rebaños y la riqueza en metales preciosos —los mismos elementos que componen el tema mítico estudiado hace tiempo por Usener, sobre los que éste ponía de relieve, a propósito de las leyendas de Atreo y de Frixo, sus grandes similitudes e incluso su fusión [96]—. La imagen se presta bastante

[96] H. USENER, *Sintfluthsagen*, pp. 183 sq.

bien a las sugerencias de un pensamiento director en el sentido de eximirse de la delimitación y coherencia que su autonomía exigiría: es válida al interior de un sistema de representaciones e intenciones de las que no se puede aislar. Irá en un sentido u otro según la dinámica del pensamiento mítico. Atreo encierra el cordero de oro en un cofre, lo mismo que haría con un objeto de metal; también parece prevalecer el metal precioso en la representación del vellocino de oro. Inversamente, es la naturaleza animal la que está en primera plana cuando el talismán de realeza es especialmente concebido como si formara parte de los rebaños reales. Pero, en realidad, estos dos elementos son inseparables en el vellocino de oro. Es curioso observar en un avatar del mito antiguo —un cuento moderno de Epiro[97]— cómo, de manera más o menos inconsciente, se desliza la sugestión del oro y de sus virtualidades en un conjunto a cuyo orden interno podría parecer extraña. La hija de un rey se halla encerrada en un palacio subterráneo: para casarse con ella hace falta descubrirla; un joven, que ha hecho que lo envuelvan en una piel de borrego, el cual será vendido como tal al rey, consigue tener acceso a su hija. La piel con la que se había envuelto es un vellocino de oro: este motivo o reminiscencia podrían parecer calcados: la hija del rey es encerrada como lo había sido Dánae, y Zeus había penetrado en su retiro bajo forma de lluvia; puesto que en el cuento se hablaba de vellocino, es muy probable que se tratara de uno de oro; y un vellocino de oro queda bien en un subterráneo, por ser éste el lugar privilegiado para guardar tesoros. En el ámbito de una imaginación que apenas si trabaja por razones que no sean el puro placer, nos topamos con asociaciones tradicionales que siguen funcionando perfectamente.

En realidad, la expresión de imagen combinada no es más que una etiqueta. No hay imágenes diferentes que confluyan, sino significados múltiples de una representación que es, en sentido propio, tan «plástica» como se quiera. No se trata aquí de analizar todos estos significados; pero conviene indicarlos, al menos de manera somera, por ser éste el medio de saber de qué «participa» la idea de *agalma* que está en el punto extremo de la imaginación del vellocino de oro.

El punto de partida es muy lejano; se trata de uno de los cultos más caracterizados por su arcaísmo: el de Zeus de Pelión —al lado del país de Frixo[98]—, cuyos oficiantes subían todos los años en romería a la cumbre de la montaña, envueltos en *pieles de carneros* recién inmolados; el rito se celebraba en el momento de la salida de Sirio, momento crítico que es igualmente en otros casos la ocasión para una magia metereológica. En el plano cúltico, la piel del animal sacrificado posee eminentes propiedades y de todas clases[99]; pero el vellocino maravilloso

[97] A. B. Cook, *Zeus*, I, pp. 412 sq.
[98] La comparación se ha hecho desde hace tiempo; cfr. Nilsson, *Griech. Feste*, página 12.
[99] J. Pley, *De lanae in antiquorum ritibus usu*, 1911.

tiene sobre todo relación con una categoría de objetos míticos cuya orientación podemos reconocer con bastante facilidad. El arma defensiva que constituye la piel del animal es un arma mágica cuando es la famosa égida: en manos de Zeus, desencadena el pánico como una fuerza sobrenatural. Pero, igualmente, en manos de Zeus, quien la agita a la manera de un *rain-maker* de Arcadia[100], tiene efecto sobre el cielo y la atmósfera. Sostenida por Atenea, tiene también virtudes fecudantes. La égida es una piel de cabra: la cabra Amaltea, que alimentó a Zeus, es las más de las veces un animal bienhechor; su cuerno se convertirá en un cuerno de la abundancia (suministrando una designación mítica con otros símbolos de riqueza agraria); pero el animal es a veces horroroso, siendo necesario «esconderlo»: su piel sirvió de arma a Zeus cuando éste emprendió contra los Titanes la guerra famosa a cuya terminación quedó instituido un nuevo orden monárquico[101]. Pero la Quimera, el monstruoso animal del que triunfó Belerofonte, es también una cabra, como su nombre indica: resulta que la Quimera fue un *blasón* en su país de Licia[102]. Puede ser que el cordero de los Pelópidas fuera otro[103]: había un carnero de piedra sobre una tumba de Argólida, conocida por el nombre de «tumba de Tieste»[104].

Estas breves notas podrían al menos volver a situar en su justa dimensión algunas representaciones: la idea de «eficacia real», que hemos visto asociada a la imagen mítica del vellocino, se muestra múltiple y con ramificaciones casi indefinidas. Sin embargo, no deja de tener por ello, en un fondo prehistórico, una especie de unidad, que se aprecia a veces gracias a la misma plasticidad del símbolo. Entre el oro y el Sol —quien, por su parte, da a los poderes reales una consagración singular—, la asociación es particularmente relevante en la leyenda de Aietes, rey de un oriente mítico: aparece también de otra manera, a la vez más desviada y más sugerente, en la historia de Atreo. Pero hay que decir también que no siempre es de «oro» el vellocino; a veces es de púrpura: en la tradición adivinatoria de los etruscos, la aparición de un animal de este color en una manada es el anuncio de un nuevo reino, que será una edad de fecundidad[105]. A través de la variante imaginativa, este dato, que nos remite a la heredad de las creencias «egeas», concuerda hasta en la letra con el que se anunciaba de entrada en la crónica legendaria de Micenas.

Pero he aquí que aparece una curiosa inflexión. Uno de nuestros testigos con sentido mítico en sumo grado, Píndaro, evoca «el vellocino

---

100 Cfr. VIRG., *Ene.*, VIII, 351 sq.

101 [ERATÓST.], *Cataster.* (Robert), 13.

102 L. RADERMACHER, *Mythos u. Sage bei den Griechen*, p. 97. Cfr. MALTEN, «Bellerophon», en *Jahrb. des deutschen archäol. Inst.*, XL, 1926, pp. 125 sq.

103 J. G. FRAZER, *Pausania's Description of Greece*, III, p. 187.

104 PAUS., II, 18, 1.

105 MACR., *Sat.*, III, 7, 2.

rutilante con franjas de oro»[106]. Lo de «franjas de oro» es un detalle que retiene Homero en una descripción de la égida de Atenea[107]: conoce el número y precio de las mismas. Se trata de la descripción de un atuendo ritual; llevado por la diosa en persona, este objeto concentra toda clase de virtualidades, *entre las cuales* cabe destacar la belleza y el valor. La representación mítica evoluciona hacia una imagen de *agalma,* al mismo tiempo que conserva, por decir así, su sustancia.

Este deslizamiento de la imaginación, condicionado por cierta permanencia del símbolo, es un hecho bastante general: constatamos su analogía con respecto a objetos reales o con ocasión de prácticas efectivas. Los reyes de la leyenda o de la epopeya llevan un cetro[108], que es, además del signo, el instrumento de su autoridad: en el lenguaje de Homero, contiene algo del poder de Zeus, fuente de poder real. Existe, en efecto, un vínculo necesario entre el *porte* del cetro y el poder emitir los *themistos,* ordenanzas y juicios, que son del género de los oráculos: el antecedente cierto es el cayado de los profetas, tallado en la madera de un árbol especial, que infunde la facultad adivinatoria. Pero el cetro real se convirtió en el producto de un trabajo de artesano: el que Zeus transmitió a los Pelópidas lo había fabricado Hefesto, el dios herrero. Digamos por último que, naturalmente, se trata de un cetro de oro. Pero en el objeto de metal —objeto precioso— subsiste una virtualidad emparentada con la que estaba contenida en un principio en otra materia. La práctica de la ofrenda, por otra parte, indica a veces una continuidad funcional en que puede observarse el mismo proceso: la ofrenda consumible se sustituye por el «anatema», que es su representación en metal precioso. El ejemplo típico es el de las gavillas de oro consagradas en Delfos por varias ciudades[109] (una de las cuales, Metaponte, conservaría el símbolo en sus monedas). Digamos incluso que la representación —especialmente en oro— que más se menciona es la del animal de sacrificio: es característico que la leyenda haya retenido incidentalmente una tal sustitución a propósito del cordero de oro de los Pelópidas[110].

Todo esto indica que, a falta de un término mejor, hablaremos —puesto que se da continuidad— de traspaso: las mismas representaciones, a veces las mismas disposiciones afectivas y las mismas actitudes, son exigidas y sugeridas por un objeto que parece ser el mismo, aunque no deja de tener por ello elementos fundamentalmente nuevos. Ahora bien, vemos que se opera de este modo el paso a la noción propia de valor: la leyenda da testimonio de ello con respecto a uno de los objetos que funcionan en el comercio religioso, y que vemos

---

106 PÍND., *Pit.*, IV, 231; repetido por APOL. RO., IV, 1143.

107 *Il.*, II, 447 sq.

108 DEUBNER, «Die Bedeutung des Kranzes im kl. Alt.», en *Arch. f. Religionswiss.*, XXX, 1933, p. 85.

109 PLUT., *Pit. orac.*, 16; cfr. W. H. D. ROUSE, *Greek votive Offerings*, pp. 66 sq.

110 ANTICLEIDES, fr. 10 (*Scr. rerum Alex.*, DIDOT, p. 149).

figurar en un comercio humano a título de *agalma*, en el género de relaciones que hemos descubierto en el tema del vellocino de oro; y tampoco es éste el más recurrente. A veces se encuentra mencionada una «viña de oro» en inventarios de templos[111]; rige la misma transposición que, por ejemplo, con las espigas de metal precioso. La cepa como tal aparece en una serie de ritos y de mitos, vinculada a su vez a un conjunto muy rico que tiene como centro el motivo del árbol frutal que un dios o un héroe plantó o hizo surgir; y todo este conjunto está en relación con mitos de realeza, incluso con recuerdos de escenarios que se perpetúan a través de los rituales más tenaces. Este complejo de representaciones se prolonga en el objeto correspondiente en oro. Una cepa de oro permite el reconocimiento de dos héroes, el hijo del Argonauta Jasón y el nieto de Toante, quien recibió el objeto de Dioniso, dios de la viña. Dicho objeto, que se trata de «enseñar» o «hacer aparecer» en un momento crítico, funciona como talismán hereditario[112]. Pero he aquí que tenemos el mismo objeto en estado de *agalma* caracterizado. Una de las ilustraciones más manifiestas de la fuerza constrictiva del don es la que suministra un episodio del final de la guerra de Troya: para obtener la asistencia militar de su sobrino, hijo de su hermana, manda Príamo a ésta una viña con hojas de oro y uvas de plata, trabajo de Hefesto que había servido anteriormente de rescate para el raptado Ganímedes[113]. Es éste un típico ejemplar del tema de los «presentes femeninos»[114]: y la historia se presenta con la misma forma que la del collar de Erifila.

El objeto trabajado que *representa* la cosa penetrada de virtudes mágicas y que vemos desempeñar una función de talismán —además de encerrar en sí un valor económico— es aquí, al parecer, el mismo.

Existe como una proyección de la noción ideal del otro mundo sobre el plano de lo humano: el tesoro es una realidad social, por no decir una institución; pero también es una realidad mítica.

La leyenda del vellocino de oro fue relacionada con razón por Usener con el tema del tesoro. De hecho, cuando se acusa el doble significado de talismán y de valor, el objeto es guardado por Aietes en su palacio y encerrado por Atreo en un cofre. El símbolo de riqueza es, por definición, una cosa más o menos oculta: su virtud es inseparable de su carácter más o menos secreto. Ella exige quizá que sea «mostrado» en ciertos momentos, a diferencia de los *palladia*, que son ultrasecretos: sin embargo, no dejan de asemejarse a los objetos protectores que tienen la misma función que los *palladia* y cuya representación legendaria evoca en ocasiones, inversamente, la imagen de un mobiliario de tesoro. La hidra de bronce con un bucle de cabellos de la Medusa,

---

111 *Bull. de Corr. hellén.*, 1882, p. 146 (Delos).

112 *Anth. Pal.*, III, 10; EUR., en *Oxir. Pap.*, VI, 852; cfr. C. ROBERT, en *Hermes*, XLIV, 1909, pp. 376 sq.

113 ROBERT, *Heldensage*, III, 2, pp. 1222 sq.

114 *Od.*, XI, 5; cfr. *supra*, p. 98.

prenda de seguridad para una ciudad real[115], evoca toda una serie de asociaciones en que la idea de riqueza alterna o confluye con la de poder mágico.

Los objetos preciosos se hallan a menudo bajo tierra: un tesoro de Delfos, milagrosamente descubierto, había sido anteriormente enterrado. Las cosas con una eficacia a la vez «política» y religiosa son escondidas generalmente bajo tierra; ejemplos: el cuchillo que sirvió al sacrificio de un traidor[116], la flecha de Apolo escondida por los Hiperbóreos y que era de oro, al mismo tiempo que servía de signo de agradecimiento al profeta Abaris[117], que se le entrega en su entronización como símbolo y garantía de su poder[118].

Las mismas orientaciones de la palabra tesoro *(thesauros)* son especialmente indicadoras. El tesoro más antiguo es el silo. Ha quedado como depósito en que se amontonan, junto a las provisiones, las joyas y vestidos preciosos. El término se especializa, por otra parte, en el ámbito religioso; pero, cosa curiosa, se «seculariza» más o menos, pues la idea de depósito secreto acaba esfumándose; conviene retener, no obstante, una de las especies del *thesauros* de santuario, aquélla en que éste, convertido en «cepillo» de ofrendas, se presenta como una excavación en la piedra, cubierta por una tapadera; la misma forma y disposición se conocen con otros empleos: sirve para guardar los instrumentos del culto, así como los objetos sumamente sagrados de una religión arcaica[119]; en la leyenda, sirve para esconder los objetos de investidura[120].

La habitación en que se conservan los antiguos tesoros de los jefes se llama *thalamos* (es curioso que la palabra se aplique igualmente al apartamento de la mujer o muchacha). Se le representa a menudo como subterráneo, y la historia de Dánae nos ha mostrado sus resonancias míticas. Nos encontramos con lo mismo en el caso del tálamo de Aietes[121], detentador del vellocino de oro: para Mimnermo[122], se trata de un tálamo de oro «en que descansan los rayos del Sol». Eurípides, por su lado, habla del tálamo en que el rey, padre putativo de Faetón, tiene guardado su oro y en que, al final de la tragedia, es depositado el cuerpo del propio Faetón, en realidad hijo del Sol[123]. La Reina, dice Eurípides, guarda las llaves; lo mismo que Atenea, hija de Zeus, tiene las llaves del tesoro en que se guarda el rayo de Zeus[124].

La idea del tesoro real, depósito de riquezas, o depósito de *agalma-*

---

115 APOLOD., II, 144.
116 EURÍP., *Supl.*, 1205 sq.
117 [ERATÓST.], *Catest.*, 29 (Robert); cfr. M. DELCOURT, *o. c.*, p. 89.
118 HES., *Teog.*, 504 sq.
119 PAUS., VIII, 15, 3.
120 Piedra de Teseo: PLUT., *Teseo*, 3, 4-5.
121 Cfr. PÍND., *Pit.*, IV, 160.
122 Fr. 11, 5 sq. (Diehl).
123 EUR., fr. 781.
124 ESQU., *Eum.*, 826; cfr. RADERMACHER, *Mythus und Sage*, pp. 277 sq.

ta, se articula con la de los *sacra* protectores y eficaces que guarda en un escondite seguro un Rey de leyenda y un Dios soberano.

V

Nos disculpamos si nuestro discurrir por los campos de las leyendas ha podido parecer algo vagabundo. Pero no habrá sido inútil si ha permitido percibir paralelismos e incluso algunas constantes más o menos explicativas. De todos modos, una cierta dispersión era inevitable, ya que las representaciones de valor y de objeto precioso se dan con ocasión de comportamientos sociales —verdad que podría parecer una tautología—, pero siempre valdrá la pena aventurarse en los dominios de una civilización dada, aunque se trate, como es el caso aquí, de un trasfondo prehistórico de civilización: la práctica del don en determinados momentos de la vida social, el gasto y, en ocasiones, la destrucción de riqueza con fines de prestigio, de investidura o de expiación, el funcionamiento de una autoridad cuya misión consiste en promover «mágicamente» la prosperidad general: sin los principios que ordenan las conductas y sin las mismas formas de estas conductas sería imposible comprender la exaltación mítica de los objetos que son al mismo tiempo materia e instrumento de un comercio humano y religioso dentro de un marco de ideas que se trata de esclarecer. Pero la leyenda ayuda a hacerlo, pues su testimonio es múltiple por hipótesis y caprichoso: se trataba de considerar las variedades concretas y de detenerse en las implicaciones de cada historia; hemos optado por estar menos atentos a los contenidos institucionales que a los mecanismos psicológicos.

El encontrar una noción antigua del valor ilustrada por la tradición legendaria, no debe de extrañarnos en absoluto, ya que es ella misma mítica en cuanto al modo de pensamiento. Lo que significa, antes que nada, que se hallan confundidas nociones diferentes o, más exactamente, cosas que aparecen en el desarrollo como funciones diferenciadas: dicha noción tiende a ser total, interesándose al mismo tiempo por la economía, la religión, la política, el derecho, la estética... No está, sin embargo, prohibido el reconocer en todo ello una especie de pensamiento[125], ya que se han ido reconociendo paulatinamente sus distintas vertientes. Se puede intentar precisar las nociones con que se encuentra relacionada la idea de *agalma*, y de qué tipo de relaciones se trata.

Hay una palabra griega que puede parecernos especialmente sugestiva, por emplearse a veces a propósito de los objetos que hemos visto y porque el pensamiento a que nos invita es reconocible en el fondo de

[125] Sobre esta función de la mitología, cfr. H. USENER, en *Arch. f. Religionswiss.*, 1904, pp. 6 sq.

imaginación que nos interesa: es la palabra *téras*[126]. Digamos, en una primera aproximación, que responde a la idea de algo excepcional, misterioso y, a veces, espantoso: el doblete *pelor* designa un monstruo en Homero, algo parecido a la Gorgona, de modo que, siguiendo a Homero que emplea *téras* más bien en el sentido más indefinido de aparición maravillosa, esta palabra aparece asociada —se puede decir que en su empleo más antiguo— a la idea de «signo»: conviene añadir que este «signo» hace pensar a veces en el que aparece sobre un arma, un escudo o una coraza (a propósito de los cuales se habla a menudo de representación de animales monstruosos: notemos de pasada la conexión particular que se indica entre nociones como la de monstruo o presagio, por un lado, e imágenes sobre blasones, por el otro). Finalmente, la etimología revela por sí misma un dato esencial: permitió a Osthoff hallar, tras el concepto de maravilloso, el de *zauberisch:* la raíz *(qwer)* expresa en indoeuropeo la idea de «hacer», sobre todo en sentido mágico. Hay, en suma, en este conjunto, un pensamiento, latente o patente, pero central, de eficacia sobrenatural referida a un signo, así como la idea de una fuerza religiosa capaz de concentrarse en la cosa especialmente designada por la palabra *téras.* Pero es característico, si bien no inesperado, que también el cordero de oro sea designado como *téras*[127], lo mismo que el freno recibido por Belerofonte de la diosa[128] y calificado por ésta misma de «encanto» *(filtron).*

En resumidas cuentas, se puede reconocer la idea de fuerza religiosa como algo fundamental en la transposición mítica del *agalma.* Más aún, éste se suele encontrar en estrecha relación con todo lo que es sagrado; se representa incluso siguiendo los mismos esquemas del pensamiento religioso. Como la imagen de tesoro es en cierto modo algo equívoca, la idea de la cosa escondida se configura, con relación a los objetos preciosos, sobre la sugerida por la práctica del culto. El vaivén a que están sometidas en la leyenda entre el mundo de los hombres y el otro mundo es el mismo que aparece constantemente en la vida religiosa, quedando bien marcado su paralelismo en ciertas ocasiones: así ocurre en un culto beocio en que las víctimas que habían sido precipitadas en unas excavaciones se dice que habían vuelto a aparecer en Dódona[129], interpretación concreta e ingenuamente espacial de una práctica muy conocida en la religión «ctoniana». Por otra parte, la imagen del *agalma* está a menudo en contacto con cosas propiamente religiosas; puede aparecer asociada a la de los instrumentos del culto, recabando de esta asociación parte de su prestigio. La copa, que aparece con tanta frecuencia en la leyenda, es generalmente designada con el nombre de *fialé* o copa de libación. Los tejidos que figuran entre los

126 Estudio de OSTHOFF, en *Arch. f. Religionswiss.,* 1905, pp. 52 sq.
127 EUR., *Or.,* 1000; cfr. *El.,* 716.
128 PIND., *o. c.,* XIII, 73.
129 PAUS., IX, 8, 1.

agalmata tienen un destino cúltico que se remonta a muy lejos: es posible que los juegos en los que sirven de recompensa todavía en la edad histórica, sean los herederos lejanos de justas tribales; en cualquier caso, los intercambios de vestidos entre ambos sexos, corrientes en algunas fiestas, son un arcaísmo bastante instructivo; la ofrenda del peplo a diosas, que parece ser una práctica organizada desde muy antiguo, es al mismo tiempo un rito en que aparece marcadísima la especialización cúltica del objeto[130].

Existe, pues, algo parecido a una virtualidad de orden religioso, ligada al objeto precioso en general. Pero la imaginación de los *agalmata* se halla orientada en un sentido definido: se da en ella un principio de selección y, si se quiere, de libertad. Posee un ámbito propio, en cuanto que los objetos evocados en la representación mítica son, a pesar de todo, objetos manejados corrientemente y que, por lo general, circulan. Se puede apreciar igualmente una idea singular del valor, en que predomina, cómo no, un elemento estético: dicha idea aparece en primer plano en una historia como la de Enalo. Existen «traspasos» que han colaborado en ello. El mito ha permitido reconocerlos a veces y la práctica social permite otras veces constatar su mecanismo y su virtualidad: al don de sustento, principio de comunión entre iguales o entre jefe y «compañeros», se sobreañade el don de *agalmata* (una copa de oro es el complemento ideal a un «buen provecho»), pudiendo incluso ser su sustituto[131]». La relación entre las cosas religiosas aparece, por otra parte, invertida: un objeto no tiene valor sólo por ser de uso religioso, sino que es por ser precioso por lo que puede ser consagrado[132]. De ahí proviene el empleo en el mito de ciertas imágenes que son en un principio símbolos de riqueza y nada más. La *larnax*, el arca en que encierra Atreo el cordero de oro, es el mueble que sirve para conservar los vestidos y objetos preciosos; el oro, el instrumento típico de las «exposiciones» de héroes niños o incluso de dioses[133]. No parece que el trípode tuviera por sí mismo originariamente significados cúlticos. Es esencialmente *agalma* en su sentido más antiguo y, por tanto, objeto de don; a continuación fue objeto de ofrenda: fue en un segundo tiempo[134] cuando se le debió asociar al poder profético de Apolo, pu-

[130] Se indica aquí con una sola palabra todo un fondo «primitivo» de religión, que se refiere a la tejedura —técnica reservada a las mujeres.

[131] Constituye a este respecto un ejemplo interesante el que encontramos, a propósito de un festín de cofradía religiosa, en un curioso fragmento de las memorias de Ptolomeo VII (ATENEO, XII, 549 E; cfr. IV, 128 A sq.; XI, 466 B-C).

[132] Sobre la práctica de la ofrenda en la época clásica, así como sobre las «ofrendas simbólicas» y sobre el hecho de que «no se distinguen más que por la dedicatoria y el lugar... de los que sirven para usos domésticos», cfr. HOMOLLE en *Dict. des Ant.*, art. *Donarium*, pp. 368 sq., 372 sq.

[133] GLOTZ, *L'ordalie*, p. 45. Es interesante notar también que es en la *larnax* donde se encierra el tizón que es «garantía de vida» para el héroe Meleagro (BACCHYL., V, 140).

[134] Cfr. REISCH, en *Real-Enzyklop.*, V, 1687; K. SCHWENDEMANN, en *Arch. Jahrb.*, XXXVI, 1921, pp. 169 sq.; P. GUILLON, *Les trépieds de Ptoion*, 1943, pp. 90 sq.

diendo ya entonces, como símbolo reconocido del dios, seguir su carrera mítica en la iconografía divina[135].

En este plano de pensamiento aparece como un indicativo menudo, pero sugestivo, el uso del abjetivo *timèeis,* que aparece, por ejemplo, como epíteto homérico del collar de Erifila: a propósito de un objeto, que es un objeto característico de leyenda, queda fijada por tanto la noción multiforme de *timé* (honor, prerrogativa social, virtud religiosa...) en la idea especializada y casi banalizada de «precioso». Aquí aparece un nuevo hito: los mismos objetos que, hasta en una pseudohistoria, permanecen cargados de potencial mítico, representan lo que se llamaría con el nombre de signos exteriores de riqueza. Noción, por lo demás, bastante menos positiva de lo que estaríamos dispuestos a creer: denuncia, por sus orígenes y sus afinidades persistentes, un estado de pensamiento en que la riqueza no aparece significada solamente pòr dichos objetos, sino que además hay un poder misterioso incorporado a los mismos; y no es indiferente el que las costumbres de atesoramiento en la época clásica sigan guiñando el ojo a las viejas tradiciones[136].

VI

Estamos intentando estudiar una noción mítica por todos sus lados. Pero el carácter esencial del pensamiento mítico es que no consiste sólo en un pensamiento acompañado de imágenes, sino que además son las imágenes el instrumento necesario; diremos, pues, que es posible reconocer una función determinada en la imaginación propiamente dicha.

La leyenda de los objetos preciosos posee, por así decir, una materia prima: más o menos directamente, deriva de temas de realeza mágica. La virtud inherente al *agalma* es, en primer lugar, la de un «poder» social: las más antiguas representaciones de la autoridad aparecen como el fondo en que se alimenta la imaginación. ¿Es esta pervivencia un hecho bruto de tradición, no debiendo ver en ella más que un nuevo empleo? Ella debe de tener su razón de ser, pues constatamos que se prolonga mucho más allá de la edad mítica.

La idea de valor, especialmente referida a los objetos de metal precioso, está en relación con la noción más antigua de «riqueza» y, en cuanto tal, tiende hacia un centro ideal. En la representación mítica de la realeza, así como en los escenarios que la suscitan y sostienen, el rey, responsable de la vida del grupo y creador de prosperidad agraria y pastoril, es también el detentador privilegiado de esa especie de riqueza significada por el vellocino de oro. La posesión del tesoro es el testimo-

---

[135] El trípode como vehículo alado del dios: A. B. COOK, *Zeus,* I, pp. 334 sq., II, página 205.

[136] Cfr. ATEN., XI, 465 sq.

nio y la condición de un poder benéfico, como lo es también la del campo sagrado, la del árbol sagrado y la del rebaño sagrado con las que la primera permanece en contacto. Esta representación de un centro en que el objeto talismánico —convertido ya, en cierto sentido, en objeto precioso— aparece al mismo tiempo como expresión y garantía del valor, persiste a su manera en la Grecia de la historia. Un tesoro de dios, que es también tesoro de ciudad y reserva para la misma, como ocurre con el de Atenea en Atenas, no comprende solamente las especies reconocidas que están a la disposición del Estado prestatario en caso de necesidad, sino que el corazón de la defensa está constituido por otros bienes sagrados (el *cosmos* o atuendo de la diosa y todo el material precioso de cuyos grandes recursos supieron aprovecharse un Pericles y, cien años después, un Licurgo en sus respectivas políticas financieras[137]. Pero la expresión mítica de este pensamiento sigue aflorando más tarde todavía. El himno a Deméter de Calímaco acaba con una letanía en que el poeta formula, según una edificante simetría, los simbolismos que atribuye a la procesión litúrgica que le sirve de tema: los cuatro caballos que llevan el cesto de la diosa prometen las bendiciones del año y de las cuatro estaciones; el hábito de los oficiantes significa los votos de salud; finalmente, «como los canéforos llevan los cestos repletos de oro, así nos sea dado éste a mansalva». En esta monarquía ptolemaica, en que un pensamiento político-religioso más bien artificial está arraigado, a pesar de todo, en un fondo prehistórico, el diletantismo de un poeta de la corte halla el sentido de las suntuosidades reales asociadas a un culto impresionante: la colección de objetos de oro es el signo de una eficacia de que se beneficia la comunidad y que se ejerce precisamente en el mismo sentido que la virtud de las realezas míticas.

La memoria social que funciona con la leyenda de los *agalmata* no lo hace gratuitamente: existe, una noción del valor a punto de convertirse en autónoma, una imaginación tradicional que asegura la continuidad con la idea mágico-religiosa de *mana*.

Dentro de la historia social, y en la edad más antigua a que podemos llegar, cesa ya el simbolismo de ser polivalente. Es sin duda instructivo observar que, al describir o evocar Homero tal o tal joya, como lo hace tan a menudo, se vincule el valor a objetos cuyas resonancias religiosas o legendarias las suministra el mismo poeta, o son fáciles de suplir por parte de sus oyentes[138]; pero se puede observar también que una determinada pieza de jaez, que podría hacer pensar en la gesta de Belerofonte —y que, en realidad, debe a un trasfondo de leyenda su fuerza de sugestión *poética*—, es esencialmente en Homero una muestra de producción industrial, exhibida como tal a causa de su valor mercantil[139].

---

137 TUCÍD., II, 13, 4-5; [PLUT.], *X Orat.*, 852 B-C.

138 Por ejemplo, *Il.*, XVI, 225 sq.; XI, 632 sq.

139 *Il.*, IV, 141 sq. (el cambio de sentido de *thálamos*, convertido en «tienda», con-

Esta orientación del pensamiento supone condiciones sociales sobre las que, a decir verdad, estamos escasamente informados, pero que se ve que favorecen una cierta difusión de los «signos exteriores de la riqueza»: por no ser éstos ya el patrimonio privilegiado de una clase en que se perpetúan la herencia de las realezas míticas y la virtualidad de sus símbolos, el valor económico tiende a imponerse por sí mismo a la representación; ya en la edad premonetaria empezó a aplicarse el famoso dicho de que «el dinero hace al hombre», que se repite precisamente, como en sordina, en la historia del trípode de los Siete Sabios[140]. Así se prepara la revolución determinada, tanto en la vida social como en el mundo del pensamiento, por el advenimiento de la moneda. Pero, en definitiva, no viene mal recordar algo que muestra, en esta especie de mutación brusca, una continuidad que los mismos interesados fueron quizá los primeros en desconocer.

No cabe duda de que la invención de la moneda permitirá funcionar con una noción abstracta del valor. Al nuevo estado le corresponde el uso de un instrumento cuya materia, en el sentido filosófico de la palabra, podría parecer indiferente: correspondería a Platón y Aristóteles, por cierto poco preparados para la economía mercantil, hacer la teoría de la moneda-signo y de la moneda-convención. Teoría lógica, pues las funciones de cambio y de circulación serán las únicas que retengan los filósofos (quienes olvidan o desconocen el hecho de que la moneda metálica había encontrado uno de sus más antiguos empleos en un comercio religioso en que servía para cumplir con las obligaciones de acción de gracias, de ofrenda consuetudinaria o de expiación). Es bastante seguro que, una vez creado el objeto, se prestó admirablemente a este oficio de circulación que tan pronto se generalizó en la misma Grecia. Pero en el medio histórico en que apareció primero el signo constituirían un certificado de origen los simbolismos religiosos, nobiliarios o agonísticos conservados en las primeras muestras; hasta el punto preciso en que fue posible su creación, siguió perpetuándose un pensamiento mítico. Lo que nos permite comprender que existe en el valor y, por consiguiente, en el mismo signo que lo representa, un nudo irreductible a lo que se llama vulgarmente con el nombre de pensamiento racional.

---

viene tenerse en cuenta; así pues, por medio de una instructiva contradicción, el «agalma» aparece en Homero reservado a un «rey»).

140 DIÓG. LAERC., I, 31.

2

LA CIUDAD FUTURA Y EL PAÍS DE LOS MUERTOS[1]

Parece ser que la utopía social floreció en la época helenística con especial fuerza.

En el antiguo estoicismo hubo una concepción determinada de la ciudad ideal; ésta se afirmó con algunos estoicos, que se prestaron personalmente a experiencias de socialismo o de comunismo. Cundió, por otra parte, una literatura que pretendía ser etnográfica, en la cual la descripción de países lejanos y fabulosos servía de pretexto para la divulgación de una humanidad igualitaria y dichosa. Existe una relación entre estas manifestaciones intelectuales. J. Bidez indicaba recientemente que lo que les daba una cierta unidad era la imaginación de una ciudad celeste, introducida en el mundo griego por los estoicos, de origen oriental[2].

Sin embargo, conviene señalar que la utopía social, incluso en ese momento, permaneció en la línea impuesta por una larga tradición. Si M. Bidez lleva razón al recordar[3] que debe haber algo más que una semejanza de palabras entre los Heliopolitanos de la novela de Iámbulo y el Estado del mismo nombre que pretendió fundar Aristónico con los esclavos del reino de Pérgamo[4], es interesante recordar también que la novela en cuestión se sitúa al final de toda una serie de novelas a las

---

[1] *Revue des Études grecques*, t. XLVI, 1933, pp. 293-310.

[2] J. BIDEZ, «La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens» (separata de *Bulletins de l'Acad. roy. de Belg.*, *Cl. des Lettres*, etc., 5.ª serie, t. XVIII, pp. 244-291), París, Les Belles-Lettres, 1932.

[3] ID., *ib.*, p. 49. Cfr. KROLL, en PAULY-WISSOWA, *Realenc.*, art. *Iamboulos*, 684.

[4] DIOD., fr. del libro XXXIV. Además de esto, no se podría decir si la novela de Iámbulos es anterior o posterior a esta tentativa: cfr. KROLL, art. citado, *s. f.*

que Rohde ha dedicado un capítulo de su obra ya clásica[5]. Demos un paso adelante: basta con restablecer el vínculo entre esta misma serie y las fábulas de Eliseo y de la edad de oro[6] para captar, cosa que nos parece esencial, la profunda continuidad entre el mito y la utopía[7].

Entre las utopías de la época helenística, ocupa un lugar especial la novela de Iámbulos; es la obra sobre la que poseemos mayor información; fue también, al parecer, la más nueva; es cosa notable que, dirigiéndose además a un público griego, tuviera como autor a un oriental[8] —o a un Heleno que se hace pasar por oriental.

La conocemos gracias a un informe algo desordenado de Diodoro, II, 55-60. Ahorraremos al lector un análisis detallado de estos capítulos. Basta con saber que lo esencial de la novela residía en la descripción de islas afortunadas situadas en algún lugar no lejos del sur, bajo el Ecuador: un cierto país llamado Taprobana, o sea, Ceilán. Hay numerosos detalles de historia natural y, entre ellos, algunos muy precisos y fácilmente localizables; también encontramos indicaciones etnográficas que no debían ser todo invención[9]. En suma, una obra que pertenece, en principio, a la literatura de viajes en boga después de Alejandro[10]. Pero no se trata de un simple alibi: en realidad, el pueblo de los Heliopolitanos vive en un país de ensueño, siendo él mismo un producto de la fantasía. Este tipo de imaginación obedece siempre a determinadas directrices. ¿Cuáles son en nuestro caso?

Se ha creído constatar que el autor había padecido influencias estoicas. Es sobre todo posible que el mismo nombre de la Ciudad del Sol, aplicado a este pueblo imaginario, y más aún, la religión que se le atribuye y que consiste esencialmente en la adoración de las potencias celestiales, tuvieran alguna relación con el estoicismo y con su concepción del cosmos: el índice más característico que yo vería en este sentido —aunque no demasiado sólido— sería quizá el término περιέχον, que aparece en muy buen sitio en el resumen de Diodoro y que designa el cielo divino —perteneciente, por otra parte, al vocabulario del Pórtico[11]—. Pero quien dice influjo no dice necesariamente inspiración: por una parte, los parangones que se han hecho son bastante vagos[12];

[5] E. ROHDE, *Der griech. Roman,* 2.ª parte, cap. 3.

[6] Cfr. P. CAPELLE, en *Arch. f. Religionsw.*, XXV, pp. 245 sq.

[7] Continuidad claramente afirmada por ROHDE, *Psyche,* trad. franc., p. 259, n. 3.

[8] Sobre la nacionalidad del autor, cfr. KROLL, *o. c.*

[9] Modo de funerales, DIOD., II, 59, 8; disposición vertical de los caracteres de la escritura.

[10] Cfr. S. SUSEMIHL, *Gesch. der griech. Litter. in der Alexandrinerzeit,* I, pp. 649 sq. La *Panchaïe* de Evhemera, sobre la que trata precisamente Rohde en el mismo capítulo, entra perfectamente en este conjunto; y no en vano, por otra parte, la comparaba Eratóstenes con la Méropis de Teopompo y los Hiperbóreos de Hecatea; cfr. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Der Glaube der Hellenen,* II, p. 270.

[11] ARNIM, *Fragm. Stoic. uet.*, I, p. 33 (n.° 115).

[12] ROHDE (*Gr. Rom.*, pp. 240 sq.) y otros después de él pretenden que, en el País del Sol, no se puede hablar ni de familia, ni de organización de la justicia, ni de templos,

por otra, no se trata de tópicos. Ya hemos indicado[13] que la comunidad de las mujeres y niños, en la novela de Iámbulos, no se deriva necesariamente de los escritos de los estoicos, toda vez que puede explicarse por las enseñanzas del cinismo —y del platonismo[14]—. En cualquier caso, aun sin alejarnos de las especulaciones contemporáneas, tenemos que tener en cuenta una tradición antigua que no es una tradición dogmática.

Por ello no conviene separarnos del país y de sus habitantes: la descripción del primero ocupa al menos, en el resumen de Diodoro, tanto lugar como la de los segundos. Pero el país de los Heliopolitanos se define ante todo como una país exótico —o sea, en los confines del mundo o, más propiamente, fuera del mundo[15]. En la práctica resulta inabordable: Iámbulos no pudo arribar a éste, sino después de singulares y casi milagrosas aventuras; además de que apenas si vivió en el mismo, por haber sido juzgado indeseable. Este país es, no cabe duda, del mismo orden que el de los Hiperbóreos, lanzado a la moda por Hecateo de Abdera desde principios del período helenístico[16], y también, remontándonos algo más lejos[17], que el país fantástico descrito por Teopompo[18], y situado más allá del océano, entre parajes ignorados, donde tienen su residencia, por cierto, los Hiperbóreos.

---

ni de juegos públicos; o sea, de nada de lo que constituye propiamente el Estado helénico expresamente criticado por Zenón. Testimonio negativo: se podría decir lo mismo de algunas descripciones como la de Teopompo, que son igualmente anteriores al estoicismo —sobre el suicido de los disminuidos físicos, véase más adelante—. Además, por lo que a la Πολιτεία de Zenón se refiere, sobre la que sabemos hoy que se remonta a sus inicios filosóficos, lo único que se puede ver prácticamente, salvo un cosmopolitismo más consciente —o más actual—, es que comporta otros elementos distintos a los de la tradición cínica. Descubrimos por otro lado (PLUT., *De Alex. fort.*, I, 329 B) esa comparación de la ciudad con un rebaño, que es un viejo símbolo de lo que podríamos llamar la mitología política de los filósofos (cfr. A. ESPINAS, *Les origines de la technol.*, pp. 239, 284 y siguientes). Para Crisipo, cfr. E. BRÉHIER, *Chrys.*, p. 53.

[13] ROHDE, *o. c.*; KROLL, art. citado.

[14] Lo que dice Iámbulos sobre este particular está tomado de lo que dice Zenón y Crisipo (ARNIM, *Fragm. Stoic. uet.*, I, p. 62, n. 269; III, p. 183, n. 728), pero quizá más aún de lo que dice PLATÓN, *Rep.*, V, 462 A sq. (cfr. DIÓG. LAER., VII, 131; ROHDE, *o. c.*, p. 231, n. 2).

[15] DIOD., II, 55, 3; 6.

[16] *F.H.G.*, II, p. 365. Cfr. ROHDE, *o. c.*, pp. 208 sq.; CAPELLE, *o. c.*

[17] Una condición favorable fue la tendencia, que se remonta a muy antiguo en la historia del pensamiento griego, a inventar constituciones ideales; para los siglos V-IV, cfr. ROBIN, *La pensée gr.*, pp. 239 sq.; G. MATTHIEU, *Idées politiques d'Isocr.*, p. 129.

[18] ELIANO, *Hist. var.*, III, 18 = JACOBY, *o. c.*, 115, n.° 75 c. Esta descripción forma parte de los Θαυμάσια, colección de *Mirabilia* que figuraban en el libro VIII de las Filípicas de Teopompo; no cabe pensar, en efecto (véase el comentario de JACOBY, p. 365) que los Θαυμάσια fueran una obra particular que se habría constituido con extractos de Teopompo en la época alejandrina —lo que parece ser la opinión de SUSEMIHL, *o. c.*, páginas 478 y sq.; pero lo que sabemos del contenido de esta digresión considerable (en que se trataba de la doctrina de los magos, de la leyenda de Epiménides y de la de Pitágoras) es bastante revelador de un cierto espíritu y de ciertas curiosidades del siglo IV —en realidad, de un siglo IV ya avanzado.

Si miramos desde más cerca, descubriremos notables similitudes entre Iámbulo y Teopompo —sin que se haya de concluir por ello que el primero precede al segundo—. En el país de Teopompo son los hombres el doble de altos que nosotros y viven el doble de años. En el país de Iámbulo, poseen una talla extraordinaria y viven ciento cincuenta años, lo que se puede decir que constituye el doble de una vida humana[19]. Se sobreentiende que estos hombres no conocen la enfermedad, ni los unos ni los otros[20]. Pero tanto unos como otros tienen una manera de morir bastante particular. En *Méropis*, que pertenece al continente imaginario de Teopompo[21], existe un lugar llamado *Anostos* regado por dos ríos, el del Dolor y el de la Alegría; a la vera de ambos ríos abundan los árboles; quien prueba los frutos de los unos se consume en la tristeza; los frutos de los otros tienen un efecto contrario y, cosa aún más admirable, basta con consumirlos para olvidar todo lo que fue objeto de ligadura y para desandar el curso de la vida volviéndose uno sucesivamente joven, niño, bebé, después de lo cual no queda ya sino desaparecer[22]. Volveremos después sobre este aspecto; por el momento, retengamos solamente una cierta imagen de la muerte. ¿Qué vemos en Iámbulo? En el país del Sol florece, al parecer, una planta especial y maravillosa[23]; quien ha terminado el curso normal de su existencia va a acostarse sobre esta planta y se duerme suavemente en la muerte.

Hay aquí semejanzas que no se pueden pasar por alto. No se puede discutir la existencia de una cierta afinidad general: para entender el carácter imaginativo de Iámbulo, conviene tener presente la fantasía de Teopompo.

No cabe duda de que ésta se compone de recuerdos míticos. El mismo autor nos advierte en cierta manera de este rasgo en el pasaje episódico en que se trata de la ciudad de los Guerreros o Μάχιμοι[24]. A pesar de ciertas características particulares[25], dichos guerreros evocan la «cuar-

---

[19] Cfr. ELIANO, III, 18, 2: DIOD., II, 56, 2 (que, si entendemos ὑπεράγειν τοὺς τέτταρας πήχεις en el sentido de «superar en cuatro codos (los hombres de nuestro país)», suministra exactamente el mismo dato); ELIANO, *ib.;* DIOD., II, 57, 4.

[20] ELIANO, *o. c.*, § 4 (ὑγιεῖς καὶ ἄνοσοι); DIOD., *ib.* (ἀνόσους). Sobre la contradicción que presenta aquí Iámbulos, cfr. *infra.*

[21] Pertenece a éste sin que podamos ver muy bien, de la mano de Eliano, cuáles son sus relaciones con las otras partes del continente; por lo demás, lo que concierne a la *Méropis* es lo más mítico que se encuentra en la descripción de Teopompo: sobre el nombre propiamente dicho, véase más adelante.

[22] ELIANO, *o. c.*, §§ 7-8.

[23] DIOD., II, 57, 5. El texto tradicional da διφυῆ βοτάνην; el adjetivo es bien raro, aunque se haya intentado justificarlo (ROHDE, *o. c.*, p. 230, n.° 1): la corrección ἰδιοφυῆ, indicada por el mismo Rohde, ya había sido adoptada antes de él (en la época helenística, unas colecciones de *Mirabilia*, particularmente atribuidas a Orfeo, tenían por título Ἰδιοφυῆ: cfr. SUSEMIHL, *o. c.*, I, p. 465).

[24] ELIANO, *o. c.*, § 5.

[25] Así, la superabundancia que se observa entre ellos en oro y plata; es éste además un rasgo que los emparenta con las razas legendarias.

ta raza» de la poesía hesiódica; corresponde a los héroes de leyenda, como indica el hecho significativo de su invulnerabilidad; digamos, para precisar más, que estos hombres no pueden ser heridos con el hierro; sólo pueden acabar con ellos las piedras y la madera: clara reminiscencia de leyendas como la de Kaineus[26]. Por otra parte, los hombres de la otra ciudad, esa ciudad de los Εὐσεβεῖς que ofrece tan poderosas analogías con la utopía de Iámbulo, mueren alegres y *risueños*. Es un rasgo que hallamos en Pomponio Mela a propósito de los Hiperbóreos y que este autor nos permite interpretar como el recuerdo confuso de usanzas prehistóricas; pues, entre los Hiperbóreos, se trata de un suicidio ritual —no se desconoce con la costumbre con la que está relacionada la locución proverbial de «risa sardónica»[27]—. No obstante, Teopompo no menciona este suicidio como tal; pero no deja de ser curioso que Iámbulo, por medio de una contradicción que parece no haberle molestado demasiado[28], haya hecho del mismo una ley para aquéllos de entre los Heliopolitanos que hubieran sido alcanzados por algún tipo de enfermedad: nueva prueba sobre las ramificaciones subterráneas por las que el relato de Iámbulo se asimila a las viejas tradiciones.

Pero, ante todo, se ha de ver la continuidad de la tradición y la persistencia de las representaciones míticas dentro de la geografía imaginaria que comporta este género de historias. Incluso con Iámbulo, es difícil que nos engañe la localización, bastante vaga por cierto, del país de los Heliopolitanos; nos sorprendería que nos dijeran que este país, situado en el Ecuador, gozaba por ello mismo de un clima templado[29], si el propio nombre de la línea ecuatorial, ἰσημέρινος, no recordara un dato tradicional, el de la igualdad de los días y de las noches en el País de los Bienaventurados[30]. De hecho, hay pocas cosas tan probadamente míticas como todas estas preguntas mitológicas: la noción de los países situados en los confines del mundo —en cualquiera de los cuatro puntos cardinales[31]—, países a donde sólo es posible arribar por un milagro,

[26] Sobre la leyenda de Kaineus, que enterraron los Centauros bajo unos troncos de pinos con buenas piedras encima, cfr. C. ROBERT, *Die griech. Heldensage*, p. 10; O. BERTHOLD, *Die Unverwundbark. in Sage u. Abergl. der Gr. (Religionsgeschichtl. Vers. u. Vorarb.*, Giessen, XI, 1), pp. 17 sq.

[27] POMPON. MELA, III, 5. Sobre las tradiciones relativas a la ejecución capital de los viejos y enfermos, cfr. ROHDE, *o. c.*, p. 330; A. PIGANIOL, *Essai sur les orig. de Rome*, páginas 149 sq.

[28] Los habitantes del País del Sol no están sometidos a la enfermedad, como se ha visto; para introducir el tema del suicidio de los enfermizos, el autor se ve obligado a pretextar el tópico de que no hay regla sin excepción. Se ha creído encontrar en este pasaje una reminiscencia distinta de la moral estoica; pero se trata de un suicidio impuesto, exactamente del mismo tipo que aquél del que habla Pomponio Mela (cfr. ROHDE, *o. c.*, p. 230, n. 1, para la tradición legendaria).

[29] DIOD., II, 56, 7 (para εὐκρατότατον, cfr. HECATEO, ap. DIOD., II, 47, sobre los Hiperbóreos).

[30] Cfr. PIND., *o. c.*, II, 67 sq. (y *Thr.*, fr. 1 Puech).

[31] Las mismas representaciones se encuentran a veces desplazadas, no sólo por razón de la distancia que pudo resultar del progreso de la geografía (para el país de las Hespé-

por ser propiamente inaccesibles[32], es en realidad la noción del *otro mundo*[33]. No intentamos aquí —me contento con remitir a Usener especialmente[34]— marcar el íntimo parentesco, o más bien la profunda identidad, entre las representaciones del país de los Dioses, las del país de los Muertos, las del país de los frutos maravillosos y, naturalmente, las de la edad de oro[35]. Ahora bien, es precisamente este tipo de imaginaciones las que hallamos en una fantasía como la de Teopompo y, más allá, en una descripción como la de Iámbulo[36]. No solamente produce la misma tierra, en estas comarcas exóticas en que los hombres no conocen ni la enfermedad ni la necesidad, varias cosechas al año[37, 38, 39] y nacen frutos maravillosos como en el Jardín de las Hespérides, sino que además reconocemos en la descripción de la *Méropis*[40], así como un pasaje que hemos relacionado con la novela de Iámbulo, la reminiscencia de ciertos detalles tópicos del País de los Muertos. Si los frutos que crecen a la vera del río de la Alegría[41] producen el olvido

rides, por ejemplo, cfr. WILAMOWITZ, *Herakles*², II, p. 97), sino porque las regiones del espacio son en ocasiones intercambiables: es así como se situaron casi por todas partes islas de los bienaventurados y el mismo país de los Hiperbóreos, que parecería estar en el Norte, se encuentra transportado a veces al Oeste, e incluso identificado con el Jardín de las Hespérides (cfr. CRUSIUS, en el *Lexicon* de ROSCHER, 1, 2815 sq.).

32 El dato que es común a Teopompo y a Iámbulos —y que llega a ἔξω τούτου τοῦ κόσμου, como dice el primero, su pretendida geografía se explica como un recordatorio del dato mítico que se encuentra por ejemplo, a propósito de las Hespérides, en EUR., *Hipol.*, 744.

33 El mismo nombre que da Teopompo a cierta parte de la *Méropis*, el nombre de Ἄνοστος («de donde no se vuelve»), lo designaría ya como país de los muertos. Se encuentra la misma noción en la Grecia moderna (cfr. B. SCHMIDT, *Dans Volksleben der Neugr.*, I, p. 235).

34 *Sintfluthsagen*, 197 sq., 214 sq.; *Rh. Mus.*, 1902, pp. 181 sq. El jardín de los Dioses aparece situado a veces al Norte (cfr. DIETERICH, *Nekyia*, p. 20) o al Oeste (EURÍP, *Hipol.*, 742 y siguientes).

35 Cfr. ROHDE, *Psyché*, tr. fr., p. 88; p. 259, n. 3.

36 El país en que Iámbulos y su compañero tienen que detenerse es anunciado en estos términos tan característicos (DIOD., II, 55, 4): ἥξειν γὰρ αὐτοὺς εἰς νῆσον εὐδαίμονα καὶ ἐπιεικεῖς ἀνθρώπους, παρ' οἷς μακαρίως ζήσεσθαι.

37 Cfr. *supra*, pp. 126-127.

38 ELIANO, *o. c.*, III, 18, 4; DIOD., II, 57, 1 (τροφὰς αὐτομάτους πλείους τῶν ἱκανῶν). Para la idea y la expresión, cfr. HESÍODO, *Trab. y D.*, 117 sq. Nótese en Teopompo la expresión γεωργεῖν δὲ καὶ σπείρειν οὐδὲν αὐτοῖς ἔργον εἶναι, que se puede comparar también con la descripción del país de los bienaventurados de PÍNDARO, *o. c.*, II, 69, al igual que con la de un país fabuloso situado al este del mundo por un autor anónimo del siglo IV (traducción latina de MÜLLER, *Georg. Min.*, II, p. 514).

39 DIOD., II, 56, 7; para los Hiperbóreos, *id.*, II, 47, 2: cfr. HES., *Tr. y D.*, 173.

40 El mismo nombre de Μέροπες, que viven en esta tierra, es significativo —ya sea debido al mismo Teopompo, ya se encontrara en la tradición—. Es un nombre prehomérico que, en Homero, donde se emplea a menudo pero sin ser ya comprendido, se aplica a los hombres. Estaba destinado a designar nombres míticos, como el de Μάκαρες. A los Μέροπες y a los Μάκαρες corresponden dos héroes de leyenda, Merops y Macar (o Macareus), que no carecen de analogías; volveremos sobre este particular.

41 Encontramos aquí unos temas a la vez míticos y rituales. Plinio nos hace saber que había cerca de Celenes una fuente Κλαίων y otra fuente Γελῶν (*Hist. Nat.*, XXXI, 19) que correspondían, por su misma denominación, a los dos ríos de Teopompo. Las dos

en quienes gustan de ellos —y si nos sorprende hallar en Iámbulo la idea y la palabra λεληθότως... εἰς ὕπνον κατενεχθείς—, no nos acordaremos solamente del cuento de los Lotófagos, que puede ser la transposición del mismo dato mítico[42]: sabemos que existe en el infierno un lugar llamado *Lethé* (Olvido), en concreto una fuente del Olvido; que antes de penetrar en el paraíso órfico se pasa junto a una fuente (a la que da sombra un ciprés blanco), que tiene todas las probabilidades de ser una fuente del Olvido[43] —lo que, si se quiere, confirmaría el testimonio de Platón[44]—; y que esta imagen, mucho más antigua en realidad de lo que se suele decir[45], está en relación con los ritos perpetuados en los ritos de misterios, como son los que se realizan en el culto a Trofonio[46].

Retengamos, de pasada, el rasgo final de Teopompo: cuando se ha saboreado el fruto de la Alegría, se vuelve a empezar la vida en sentido inverso. Esta idea de una marcha retrógada de la existencia aparece en un mito platónico referente a la edad de Cronos, en el *Político* (270 D sq.). Las semejanzas son bastantes evidentes, admitiéndose con razón que Teopompo procede de Platón[47]. Pero nos topamos aquí también con una cuestión que no es puramente filológica. Si Teopompo adoptó este tipo extraño de imaginación es porque respondía a todo un conjunto mítico, que no había inventado por cierto Platón[48]. De manera general, el mito cosmológico o escatológico de Platón[49] posee sus

especies de árboles opuestos permiten pensar que se conoció en Grecia un mito análogo al que Frazer reconoce en el relato del *Génesis* (*Le folklore dans l'Ancien Testament*, tr. FR., P. 16). En Iámbulo no se trata tanto de árbol como de yerba; el tema de la yerba mágica es indicado por APOLOD., I, 35 (cfr. HES., *Teog.*, 640; v. FRAZER, *Apollod. Libr.*, I, p. 42).

42 LAMER, en PAULY-WISSOWA, *Lothofagen*, p. 1514, reconoce que el episodio es esencialmente del orden del cuento; una filología demasiado sutil le impide admitir que exista, junto a otros elementos de la leyenda de Ulises, un recuerdo de Viaje al otro mundo; de hecho, si la noción de *olvido* no se halla en la letra del texto homérico, aparece sin embargo en las expresiones proverbiales en que figura el «fruto de los Lotógrafos» (cfr. JENSEN, en *Lexicon* de ROSCHER, *s.v.)*. Sobre el loto no nos vendría mal seguir algunas de las indicaciones de A. B. COOK, *Zeus*, II, pp. 772 sq.

43 KERN, *Orph. fragm.*, n.º 32 a, b. El pensamiento mítico, que mira a plasmar un sistema coherente, ha trabajado naturalmente con estas nociones; según las «tabletas órficas», hay que evitar esta fuente e ir a beber a la de *Memoria*.

44 *Rep.*, X, 621 c: la relación entre la escatología de la narración de Er y los mitos de tipo órfico aparece con bastante claridad por lo que al resto se refiere.

45 PRELLER-ROBERT, *Griech. Mythol.*, I, p. 827; ROHDE, p. 260, n. 2 (que reconoce por los menos que Aristófanes, el primero en mencionar la «llanura de *Lethe*», no puede por menos de «aludir a un invento antiguo»).

46 PAUSAN., IX, 39, 8. Cfr. J. E. HARRISON, *Prolegom. to the Study of Gr. Rel.*, pp. 574 sq., *Themis*, pp. 511 sq.

47 ROHDE, *Kl. Schriften*, II, pp. 22 sq.

48 Sobre los elementos antiguos implicados en el mito del *Político*, cfr. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon*, pp. 241 sq. El dato que nos interesa en particular aquí es el suministrado por HESÍODO, *Tr. y D.*, 181 («nacerán hombres con cabellos blancos»).

49 Es digno de notarse que, sobre todo en Platón, sea a menudo el mito ambas cosas a la vez.

propias fuentes —que son mitos más o menos populares y más o menos refundidos—. Éste comporta dos elementos principales. Por una parte, la noción —que no aparece ya en Teopompo, pero que es la razón de ser del mito platónico— de los períodos sucesivos y antitéticos del mundo: pues, en Platón, la regresión aparece como algo experimentado por todos los hombres en un momento dado de la revolución celeste; en la época clásica, y fuera de la filosofía que la utiliza a veces con fines especulativos, esta idea de los períodos cósmicos se halla en cierto modo reprimida; pero aparecerá más tarde[50] y, animada por teorías de origen oriental, alimentará también dentro de un cierto milenarismo la esperanza de una dichosa renovación de la humanidad[51]. Por otra parte, el mito del *Político* no debe disociarse de toda la serie de mitos platónicos —de los que se conoce el substrato— que, al referirse a la muerte, la asimilan a una especie de renacimiento; en el mundo que está más allá de los tiempos, simétrico al que está más allá de nuestro espacio, las almas libres están listas para las reencarnaciones,

scilicet immemores *supera et conuexa reuisant*[52]

(de donde proviene el que en los Infiernos virgilianos no se encuentre solamente el pasado, lo que es corriente, sino que también se vea el porvenir, lo cual ya es más interesante). Ahora bien, si los hombres de la *Méropis* se vuelven de nuevo bebés, se puede decir que existe en estas larvas humanas el recuerdo oscuro de las almas que van a entrar en la existencia. Tal vez sin quererlo, precisó Teopompo el carácter infernal del lugar: el Ἄνοστος[53] es un lugar frecuentado por seres de ensueño y que se parece a un abismo (χάσμα) sobre el que se extiende la bruma —bruma que reina también en el país de los Cimerios[54].

Vemos, pues, qué tipo de imaginación heredó Iámbulo, ya que se confirma la existencia de continuidad entre el mito del otro mundo y la fantasía del historiador, así como entre la fantasía del historiador y la utopía del novelista; esta continuidad lo es tanto más cuanto que el país de Taprobana, en el que Iámbulo pensó de manera más o menos precisa, debió considerarse expresamente como isla de los Bienaventu-

---

[50] Parece ser que ya apareció en el siglo II con Zenón de Rodas (cfr. BIDEZ, *o. c.*, página 189, n. 4) en la parte mítica de la historia de su patria.

[51] Este elemento esencial de la égloga IV de Virgilio ha sido destacado por J. CARCOPINO, *Virgile et le Mystère de la IV Églogue*, 1930.

[52] Sobre el material de ideas religiosas que Virgilio fue el primero en aplicar a los romanos, cfr. NORDEN, *P. Vergilius Aeneis Buch VI*, p. 295.

[53] Cfr. *supra*, p. 128, n. 33.

[54] El parangón ha sido hecho también por parte de GIRINGER en PAULY-WISSOWA, XV, 1058. Se verá qué compromiso adoptó Teopompo para salvaguardar al mismo tiempo la representación «homérica» del Hades y la imagen del mundo de los muertos felices. Resulta obvio, una vez más, que estamos ante un conflicto de tradiciones: la antigüedad de la segunda no puede ponerse en cuestión —antigüedad confirmada— por su persistente arraigo.

rados[55]. Pero encontramos una confirmación suplementaria allí donde no la buscábamos. Lo que ha podido parecer más novedoso en la novela de Iámbulo y ha incitado a buscarle una inspiración filosófico-religiosa en la especulación de la época helenística, es la misma concepción de una Ciudad del Sol. Pero, sin querer negar esta inspiración, creemos que no estaría mal intentar buscar también, en ciertos datos de la tradición, otros elementos que la completen convenientemente.

Hemos aludido a las simetrías —o similitudes— entre los países imaginarios situados en los cuatro puntos cardinales. El País del Norte es el de los Hiperbóreos, donde reina por excelencia Apolo. Éste, con más o menos insistencia, nunca dejó de ser un dios solar, siéndolo particularmente en el mito geográfico, sobre todo cuando se trataba del norte[56]. Por otra parte, se halla en relación con el sur o el sureste[57]. El Sol, divinidad suprema de la lejana región descrita por Iámbulo, y al que están encomendados todos los habitantes de la misma, no iba a extrañar precisamente a los griegos, sino todo lo contrario[58]. ¿Es puro azar el que el número siete aparezca dos veces consecutivas en la narración? Iámbulo había permanecido siete años entre los Heliopolitanos —había sido enviado a este país por una expiación colectiva[59]—; otro detalle también característico es que las Islas Afortunadas tienen igualmente el número de siete[60]. Pero hay una consideración general que puede valernos más que otra cosa: con o sin Apolo, el *otro mundo* es siempre un país del Sol, al mismo tiempo que es país de los Muertos, del que no está muy lejos: la distancia entre la isla de Circe[61] y las orillas de los Cimerios es más bien corta[62]. Los tres últimos trabajos de

---

[55] Cfr. *supra*, p. 128, n. 36. ROHDE, *Gr. Rom.* p. 239, n. 2, señala que, en un pasaje de Palladius ap. *Ps. Callisth.*, III, 7, 8, en que aparece descrita Taprobana con rasgos curiosamente similares a los de la novela de Iámbulos, la traducción latina de Ambrosius ofrece para οἱ λεγόμενοι Μακρόβιοι, *illi quibus Beatorum nomen est*, lo que sugiere una lectura en el sentido de οἱ λεγόμενοι Μακάριοι.

[56] Cfr. G. H. MACURDY, The Hyperboreans, en *Class. Rev.*, 1916, pp. 180 sq.

[57] EURÍP., *Faet.*, fr. 781, 14; cfr. VIRG., *Aen.*, IV, 143 sq. y SERVIUS *ad l.*

[58] DIOD., II, 58, 7. De manera semejante, los Hiperbóreos de Hecatea están consagrados a Apolo; *id.*, II, 47, 2.

[59] DIOD., II, 60, 1; cfr. 53, 3. Es particularmente en los ritos de purificación colectiva, consagrados a Apolo, donde el número siete juega un papel primordial; cfr. W. H. ROSCHER, «Die Sieben-u. Neunzahl im Kult. u. Myth. der Gr.» (*Abhand. d. philol.-hist. Kl. d. kön. sächs. Gesellsch. der Wiss.*, XXIV, 1), pp. 10 sq. Pero resulta que Iámbulos y su compañero (son dos, como los φαρμακοὶ de las Targelias) hacen de víctimas propiciatorias ante los Etíopes.

[60] DIOD., II, 58, 7. Los caracteres fundamentales de la escritura son también de número siete (57, 4). Existen 7 Helíades en Zenón de Rodas.

[61] Sobre los parajes septentrionales en que se situaba esta isla y sobre sus relaciones con un mito del Sol, cfr. ROSTOVTZEFF, *Iranians and Greeks in South Russia*, p. 62. El país de Aietes, padre de Circe, es además un país del Oeste (MIMNERMO, fr. 11), «donde reposan los rayos del sol».

[62] Cfr. WILAMOWITZ, *Homer. Untersuchung.*, p. 165. Se da por supuesto que, en la representación homérica, el mundo de los muertos es un mundo separado y tenebroso: la cercanía espacial con un país del Sol es por tanto mucho más significativa; hay aquí, como en Homero, tradiciones heterogéneas.

Heracles comportan un mismo dato fundamental, el de un viaje al país del más allá; pues, por un lado, el tema de una bajada a los infiernos se halla superpuesto al episodio de las Hespérides —con lo que, lógicamente, podía concluirse la carrera del héroe[63]—, y, por el otro, existen irrecusables semejanzas de motivos entre la expedición al reino de Hades y la *búsqueda* en la isla de Gerión[64]. Pero el país de las Hespérides es un país del Sol[65], y el mismo nombre de la isla de Gerión, Eritrelia, es una reminiscencia del mismo dato[66]. Resulta curioso que, por un compromiso algo torpe pero revelador, Teopompo haga concordar las dos representaciones que podían parecer repelerse en una tradición más bien enmarañada como la de los griegos: la bruma que recubre el χάσμα, en que la vida se esfuma en el olvido, es algo intermedio, nos dice él, entre la luz y la oscuridad, se halla mezclada de ese enrojecimiento, ἐρύθημα, cuyo nombre nos recuerda precisamente el que designa al país de Gerión. Pero cuando vemos igualmente el país de los Μάκαρες, que son los muertos y los bienaventurados[67], a través del mito más antiguo, sabemos que es un simple sol el que lo ilumina[68].

País del Sol: existe en Heródoto (III, 18), una leyenda muy significativa en cuanto que nos suministraría, en última instancia, los lejanos orígenes de todo este conjunto de mitos y cuentos. Poco importa que figure en la historia de un rey oriental: las leyendas exóticas, sobre todo en Heródoto[69] —y cuando no son simplemente griegas—, son de un tipo familiar a los griegos, en que se puede reconocer un esquema tradicional[70]. Así pues, nos refiere Heródoto que Cambises envió una expedición a Etiopía —en esa Etiopía que es uno de los lugares favoritos de la

---

63 De hecho, aparece generalmente el último (orden invertido en APOLOD., II, 122). Sobre la índole de estos dos episodios considerados como «repes», v. M. P. NILSSON, *The Mycenaean orig. of Gr. Myth.*, pp. 203 sq., 214 sq.

64 Cfr. ROBERT, *Heldensage*, pp. 465 sq.

65 MIMNERMO, fr. 11, 8. Obviamente, los frutos del jardín de las Hespérides han de parangonarse con los del «árbol de vida» (cfr. *supra*, pp. 128-129, n. 41).

66 ROBERT, *o. c.*, p. 467. *Erytheia* es también el nombre de una de las Hespérides (HES. *ap.* SERV., *Aen.*, IV, 484). Por lo demás, se sabe que, para ir al país de Gerión, Heracles se sirvió de la copa del Sol.

67 Para el empleo de las palabras de esta familia relacionadas con los muertos, cfr. ROHDE, *Psyche*, p. 254, n. 4 (sobre los derivados en la Grecia moderna, B. SCHMIDT, en *Arch. f. Religionswiss.*, XXV, p. 58). Viene a cuento observarse que el héroe Macar(eus) (cfr. SCHIRMER en ROSCHER, *Mythol. Lex.*, II, 2288 sq.) es hijo de Helios y de Rhodos. Y, si los Μέροπες de Teopompo son equiparables a los Μάκαρες (*supra*, p. 128, n. 40), cabe recordar que se han encontrado, también en Merops, que es un país cercano a Rodas, parecidos con el Sol (PATON-HICKS, *The inscription of Cos*, pp. 360 sq.). Por otra parte, en EURÍPIDES, *Faetón*, fr. 771, Merops es un rey de Etiopía, padre putativo de Faetón, cuyo padre divino es Helios.

68 PIND., *Thr.* 1 Puech, 1 sq.; ARISTÓF., *Ran.*, 454. Sobre la presentación en general, cfr. DIETERICH, *Nekyia*², pp. 20 sq.

69 Por ejemplo, las relativas al origen del poderío escita (IV, 5 sq.) o a la infancia de Ciro (I, 108 sq.).

70 Sobre ésta, cfr. HOW-WELLS, *Comment. on Herod.*, I, p. 261.

geografía mitológica[71]— para saber, entre otras cosas, qué ocurría con la famosa *Mesa del Sol.* No cree a propósito, y nosotros lo dispensamos, informarnos sobre el resultado de esta encuesta. Pero «he aquí lo que se dice de la Mesa del Sol. Existe en uno de los arrabales una pradera en que se encuentran en abundancia carnes cocidas de toda clase de cuadrúpedos. Los que tienen autoridad en la ciudad desempeñan la función de colocar debidamente estas carnes durante la noche; llegado el día, puede regalarse con ellas quien lo desee. La gente del país asegura que es la misma tierra la que produce estos dones ininterrumpidamente».

Casi todas las palabras de este texto se prestan a comentario. En primer lugar, la denominación de la Mesa propiamente dicha. En realidad no existe mesa alguna, al menos de modo expreso: se hace la fiesta en la pradera. Pero la palabra *trapeza*[72], que designa un objeto ritual en la época clásica[73], pudo aplicarse desde un principio a toda superficie plana, por ejemplo, a esas piedras llanas sobre las que se siguió haciendo francachelas —sobre todo en el culto a los muertos[74]—. De cualquier manera, aquí evoca, por sí misma, la idea de un festín colectivo. Las *praderas* son el lugar natural para los festines en las más antiguas usanzas[75]. Pero no es casualidad el que también lo sean para los Heliopolitanos de Iámbulos[76]: la imagen fue conservada regularmente en las representaciones del otro mundo[77]. Es digno de notarse que Heródoto nos presente la pradera en un arrabal: tenemos una indicación exactamente del mismo tenor en uno de los fragmentos de Píndaro en que se describe la vida de los bienaventurados[78]. Los alimentos, por su parte, son igualmente dignos de estudiar: los griegos, por lo general, no consumen carnes cocidas; la práctica religiosa, por su lado, tampoco suele admitirlas; sin embargo, las encontramos en un ritual que debe ser

---

[71] Esencialmente país del Sol: MIMNERMO, fr. 11, 9; EURÍP., fr. 771. Iámbulos parte de Etiopía para su viaje a las Islas del Sol.

[72] No está claro que designe ante todo un mueble; la etimología corriente (= τετρα·πεζα, de cuatro pies: cfr. BOISACQ, *Dict. étymol., s.v.*) está muy sujeta a caución: cfr. M. MURKO, «Das Grab als Tisch», en *Wörter u. Sachen*, II, 115 sq.

[73] La *trapeza* es claramente distinta del altar; se ponen sobre ella las ofrendas no quemadas y que, encomendadas a los dioses, son eventualmente consumidas por un sacerdote (cfr. L. ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, núms. 24, 98, 118 y el comentario). Por lo demás, la palabra se aplica a las tablas sobre las que festejan los fieles (*Schol. Luc. ad Dial mer.*, ed. Rabe, p. 280).

[74] Para los derivados de este uso, que se ha perpetuado, además de en la antigüedad grecorromana, en los Eslavos de los Balkanes, entre los que la palabra *trapeza* sigue designando un festín funerario a la vez que al amplio grupo de los parientes que participan en el mismo, cfr. MURKO, *o. c.*, pp. 79 sq.

[75] Ejemplo, en un uso de Éfeso y en la leyenda que lo refiere: *Etym. Magnum, s. v. Daitis*.

[76] DIOD., II, 57, 1: τούτους δ' ἐν τοῖς λειμῶσι διαζῆν, πολλὰ τῆς χώρας ἐχούσης πρὸς διατροφήν.

[77] *Od.*, IV, 563; cfr. ROHDE, *Psyche*, p. 86 (BIDEZ se ha encargado de buscar puntos en común, *o. c.*, p. 282, n. 3); *Orph. fragm.*, ed. Kern, n.° 222, 3; 32 f, 6.

[78] *Thr.*, fr. 1, 2: φοινικορόδοις δ' ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν.

muy antiguo[79] —y que también señala Iámbulos precisamente[80]—: hay buenas razones para pensar que la leyenda conserva el recuerdo de un uso prehistórico[81].

Por lo demás, y con rasgos característicos —abundancia de los alimentos previamente colocados[82], participación de toda la sociedad y libertad absoluta para quien tenga gana de fiesta, idea implícita del milagro por el que se renuevan los ágapes[83]...— el cuadro de Heródoto nos representa a su manera una de esas εὐωγίαι que pertenecen al más remoto pasado de Grecia, que figuran obligatoriamente en la vida de los Μάκαρες[84] y de las que los Heliopolitanos, a pesar de la sobriedad que les presta Iámbulo, no se privan en absoluto[85]. M. Saintyves ha mostrado perfectamente el interés de este texto con relación al tema de la multiplicación de los panes, del cuerno de la abundancia, etc.[86]. En el párrafo a continuación se trasluce, a decir verdad, una interpretación algo «en cursiva» por su parte: «se trata aquí de un festín ritual: en aquel tiempo se ofrecía a la Tierra y al Sol carnes, pasteles y frutos, al igual que en la vieja Europa...». Al menos la intuición nos parece acertada: en el dato algo confuso de Heródoto —si bien esta confusión es instructiva— encontramos en el tema del don señorial de alimentos el recuerdo de los ritos de temporada en que se atribuía a la generosidad de la Tierra el consumo de los bienes de la misma, provenientes de las ofrendas colectivas. Ya se ha insistido sobradamente en otros lugares sobre estas usanzas y creencias prehistóricas, así como sobre su relación con la concepción de un mundo ideal que es el otro mundo. Lo que es privativo de nuestra leyenda y permite reconocer en su punto de partida la utopía del País del Sol, es que el propio Sol es aquí precisamente el personaje mítico principal.

De este modo, constatamos una vez más la antigüedad y persistencia de un mito del más allá —residencia de los dioses, residencia de los muertos, país maravilloso—. Constatamos al mismo tiempo en este mito la presencia igualmente antigua y continua de un elemento «solar», por

---

[79] DIOD., II, 59, 1. Se trata aquí de carnes hervidas y asadas. ¿Son las mismas carnes? No está prohibido el pensarlo así; recordemos en este sentido que un rito de misterio, que nos es conocido exclusivamente por la prohibición que se hace del mismo, implicaba ambos modos culinarios a la vez (S. REINACH, *Cultes, mythes et religions*, V, p. 61).

[80] PHILOCH., *ap.* ATH., XIV, 656 A. Sobre la antigüedad que se atribuía a dicha práctica sacrificial, cfr. A. TRESP, *Die Fragmente der griech. Kultsschriftst.*, p. 71.

[81] Obviamente uno de los que caracterizan una civilización: la Grecia primitiva, tanto en esta materia como en otras, debió conocer varios según las regiones y los elementos étnicos.

[82] Para el valor, social y religioso, de la palabra τιθέναι, cfr. *supra*, p. 49.

[83] A comparar, por su tema, con ciertos milagros de las fiestas anuales (HEGES, *ap.* ATH., IV, 334 E; PLUT., *De Pyth. orac.*, 409 A; PLINIO, *H.N.*, II, 231; PAUS., VI, 26, 1-2).

[84] Μακάρων εὐωχία, ARISTÓF., *Ran.*, 86.

[85] DIOD., II, 59, 6 (idéntica palabra εὐωχία).

[86] P. SAINTYVES, *Études de folklore biblique*, p. 265.

el que se vinculan las utopías sociales de la época helenística con las imaginaciones de las más antiguas edades de Grecia. De qué Grecia se trata, ya es otra cuestión; sería quizá mejor hablar de un fondo greco-oriental, expresión que no es muy precisa, pero que autorizaría la hipótesis de una tradición extranjera y anterior a los Helenos; y no es la primera vez que se sugiere esta hipótesis a propósito de este conjunto mítico[87].

Hemos querido insistir, por otra parte, en una observación que tal vez no sea muy nueva, pero que convenía hacer en un caso definido. Esta observación versaría sobre cierta condición favorable a los movimientos sociales.

Un dato casi necesario, y que vuelve en el curso de los siglos como un *leit motiv* en la concepción griega de los mundos remotos e ideales, es que sus habitantes son justos: esto vale para los pueblos del Norte de Homero como para los Hiperbóreos de Hecateo. Por supuesto, esto se hallaba implícito en la noción mítica del otro mundo, cuyos habitantes, que viven en medio de la abundancia y el ocio, no conocen los sinsabores de la sociedad real. De ahí proviene la transposición del mito en utopía. Se puede creer que el terreno se prestaba a ello en la época helenística y que, en ese momento, hubo en las conciencias humanas la veleidad de hallar en algún lugar la felicidad y la justicia; sabemos que se utilizaron algunas revueltas de esclavos en este sentido y parecería, según el ejemplo de Sertorio con su búsqueda de las Islas de los Bienaventurados, que este movimiento de ideas pudo afectar al conjunto del mundo greco-romano. En los albores de la era cristiana se necesitará otra cosa —promesa en el tiempo y no ya perspectiva en el espacio—: el mismo filón seguirá siendo explotado con fines nuevos; algunas imágenes de la edad de oro resucitarán en la cuarta Bucólica[88]. En todo ello vemos estados sentimentales más o menos propicios, según las épocas, o tal o cual forma de pensamiento. Hay que reconocer que todo esto no fue demasiado lejos, no saliéndose, ni siquiera en la época helenística, del ámbito de los sueños. Si bien en algunos casos vendrá a cuento buscar el sustrato mítico de las revoluciones sociales. Sin alejarse demasiado de nuestro presente, resulta asombroso constatar en la Rusia de antes de la guerra la actividad de un «misticismo» en que se hallarían concepciones e imágenes diferentes de las que hemos visto, pero curiosamente análogas y sin duda no menos antiguas.

---

[87] L. MALTEN, «Elysion u. Rhadamanthys», en *Jahrb. d. deutsch. Arch. Inst.*, XXVIII, 1912, pp. 35 sq. Cfr. M. P. NILSSON, *Minoan-Mycenaean Religion*, pp. 542 sq.

[88] La conmoción general de los espíritus se prolongó durante un cierto tiempo en la literatura: el tema de los *Saturnia regna* (cfr. POHLENZ en PAULY-WISSOWA, XI, 1999, 2007) es un tema favorito entre los poetas del siglo de Augusto.

3

DOLÓN EL LOBO[1]

El *Reso* está de moda, según se suele decir. Se le acaba de hacer un carnet de identidad —fecha de nacimiento y paternidad muy probable[2]—. La brillante campaña de los señores Goosens y Grégoire ha versado sobre todo en torno al interés histórico de la obra. Quisiera mostrar aquí que el *Reso* posee también un gran interés mitológico. Pero no nos ocuparemos del mismo Reso, sino de Dolón.

Sabemos que la fabulación del drama está tomada prestada a *la Dolonia.* Por lo general Eurípides no se aleja demasiado de Homero, sin tampoco estar demasiado atado al mismo; pero cuando se aleja de su modelo, o le añade algo, lo suele hacer bebiendo de otras fuentes[3]; es muy posible que el episodio de Reso fuera tratado en el *Ciclo*[4]. En cualquier caso, no debemos considerar en principio como libre adjunción del poeta[5] los detalles característicos que, en nuestra tradición, le son propios: pueden muy bien hacer brotar el sentido primitivo de una leyenda cuyos substratos míticos y rituales son, como es el caso, más o menos desconocidos por Homero.

---

1 *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves,* t. IV, Bruselas, 1936 *(Mélanges Franz Cumont),* pp. 189-208.

2 R. GOOSSENS, «La date du "Rhèsos"», en *L'Antiquité Clasique,* I, 1932, páginas 93 sq.; H. GRÉGOIRE, «L'authenticité du "Rhésus" d'Euripide», *ibid.,* II, 1933, páginas 91 sq. De las mismas circunstancias históricas, invocadas por Goossens, creo que se puede sacar, sin referirme a su tesis, un índice cronológico con respecto al *Tereus* de Sófocles *(Mélanges Navarre,* pp. 207 sq.).

3 Es sabido que, para la misma filiación de Reso, Eurípides sigue una tradición distinta a Homero (cfr. ROBERT, *Die Heldensage,* p. 1171) —por cierto, la de Homero no es «la más antigua».

4 Cfr. A. SEVERYNS, *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque,* p. 417.

5 Cfr. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Homer. Untersuchung.,* p. 413.

Así sucede en el curioso pasaje en que se nos describe el atavío de Dolón (pág. 208 y siguientes). El autor del X.° canto de la *Ilíada* había mencionado casi de pasada, aunque en términos muy precisos, que Dolón se revestía con la piel de un lobo gris para su expedición nocturna (K 334). Usener subrayó este dato; preocupado con razón de los «orígenes religiosos» de la epopeya, se dio cuenta de que un rasgo semejante podía ser revelador[6]. Lo que ocurre es que se entrega a este respecto a una de esas construcciones mitológicas algo aéreas que tanto le gustaban[7]. Este tipo de interpretación no va muy lejos las más de las veces por dar todo lo que se le pide. Hay que buscar por otro camino más cerca del dato concreto o ritual. Es aquí donde el texto de Eurípides nos viene de perilla.

Lo que hubiera podido resultar una rareza vestimentaria se convierte en el *Reso* en un verdadero disfraz. Se insiste en que el Coro, que se dirige a Dolón en verso yámbico, se divierte particularmente haciéndole hablar; de hecho, consigue de él bastantes detalles (pág. 208 y siguientes): «Pegaré a mi espalda una piel de lobo; sobre mi cabeza pondré el hocico abierto del animal[8]; adaptaré a mis brazos las patas delanteras y a mis piernas las traseras. Irreconocible para los enemigos, imitaré los andares del lobo cuadrúpedo acercándome a los fosos y a los baluartes que protegen a los navíos; cuando vaya por un terreno desértico, andaré con mis dos pies. Ésta es la astucia que me he inventado.»

El excelente Patin encuentra un color cómico en este sainete, y con razón, al mismo tiempo que lo juzga algo extraño —y tampoco le falta razón—. Es cierto que se ha supuesto que el *Reso,* igual que el *Alcestes,* habría sido fundamentalmente un drama satírico[9]; hipótesis que no se tiene muy en pie[10]; estimamos además que para sostener esto no bastaría este pasaje, tan breve y aislado por cierto. Tomemos, pues, el *Reso* como una tragedia normal. Que Eurípides se lo pasa bien, de ello no cabe duda; no es la primera vez que esto le ocurre, por lo demás. Pero ¿qué es lo que le divierte? ¿Hay en ello una parodia con respecto a Homero? Difícil parece, pues éste no se prestaba mucho a ello, ya que sólo menciona una piel de lobo que sirve de abrigo a Dolón[11]. Como, por otra parte, el desarrollo que Eurípides habría dado a esta simple indicación no entra ciertamente en la categoría de las innova-

---

6 H. USENER, «Die heilige Handlung», en *Arch. f. Religionswiss.*, IV (1901); *Kleine Schriften*, IV, pp. 447 sq.

7 Conviene con todo retener, como se verá, una intuición de Usener: y es que el ser mítico representado por el Lobo es sucesivamente vencedor y vencido.

8 χάσμα θηρός: notemos que la expresión hace pensar en seguida en el tocado del genio etrusco de la muerte (cfr. A. B. COOK, *Zeus*, I, p. 98, figs. 72 y 73).

9 Hipótesis de G. MURRAY: cfr. H. GRÉGOIRE, *o. c.*, p. 118.

10 Cfr. H. GRÉGOIRE, *o. c.*, pp. 123 sq.

11 El casco de Dolón, en Homero, está hecho con la piel de otro animal (v. 335: κτιδέην κυνέην).

ciones ἐπί τὸ πιθαγότερον[12], es necesario que el poeta tuviera en mientes una tradición más explícita que la de Homero. Esto, además, está dejando de ser una mera hipótesis, pues se puede aducir el testimonio de la arqueología: tenemos, con anterioridad a Eurípides, la imagen, esculpida sobre una copa de Eufronio, de un Dolón enteramente cubierto por la piel de un lobo[13]. El mismo Eurípides nos proporciona una indicación suplementaria. Se sabe que existen ciertos vínculos de unión entre el *Reso* y la *Hécuba*, su contemporánea[14]: uno de los más curiosos es que la *Hécuba* contiene una alusión a un disfraz animal de Poliméstor muy parecido al de Dolón[15]. Es una imagen que volvía con frecuencia a la mente de Eurípides en ese determinado momento por imponérsele a consecuencia del tema del *Reso*.

¿De dónde proviene esta historia de un hombre disfrazado de lobo?

Sería ocioso, e inoperante en nuestro caso, hacer el recuento de todos los mitos en que figura el lobo. Tendríamos para un buen rato[16]. Limitémonos a recordar aquí simplemente la principal leyenda, aquella que se refiere al culto arcadiano de Zeus Licaios[17]. Poco importa aquí si el nombre de la divinidad en cuestión se explica o no por medio del nombre del lobo[18]. Lo cierto es que el Licaón de la leyenda, después de

---

12 Así se explican las diferencias entre Homero y el *Reso:* cfr. R. GOOSSENS, *o. c.*, página 103, n. 54.

13 Cfr. ROSCHERS, *Lexikon*, art. *Dolon*, I, 1195. Por lo demás, Dolón, en esta pintura, lleva un casco metálico. Eurípides, por su lado, insiste en el tocado animal.

14 Han sido examinados por GRÉGOIRE, *o. c.*, p. 125.

15 Compárese *Reso*, 255, y *Héc.*, 1058; el parangón ha sido hecho por R. GOOSSENS, *o. c.*, p. 132.

16 Véase R. DE BLOCK, en *Rev. de l'Instr. publ. en Belg.*, XX (1877), pp. 227 sq., y sobre todo el trabajo, citado posteriormente, de W. H. ROSCHER sobre la *Kynanthropia*. Confróntese, para la mitología divina, los testimonios recogidos por M. W. DE VISSER, *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*.

17 Los textos respectivos se encuentran recogidos en W. IMMERWAHR, *Die Kulte u. Mythen Arkadiens*, I, pp. 1-12; cfr. COOK, *o. c.*, pp. 63 sq.; FR. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern (Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarb.*, XV, 3), pp. 20 sq.

18 La primera opinión es todavía la más probable, incluso después de la exégesis de Cook, que ha adoptado en general la teoría de un dios del Cielo, o más bien de la luz. El argumento lingüístico, del que se ha usado mucho, no es muy convincente: hay en él una cierta contradicción, y es que, por una parte, el lobo desempeña un papel primordial en los mitos cúlticos del Lykaion, mientras que, por otra, se supone que el Dios representa una noción completamente diferente. Por lo general, en los cultos antiguos, no es la personalidad del dios lo que está en el punto de arranque, pues el dios saca su esencia del culto en cuestión. En otros términos, lo que se trata de explicar aquí no es solamente el nombre de Λύκαιος o Λυκαῖος, sino también y sobre todo el nombre de Λυκάων, el del héroe convertido en lobo. Ahora bien, Λυκάων no presenta ni más ni menos dificultad que Λυκαῖος (sabemos, además, que los nombres propios en -άων constituyen un grupo aparte: P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, páginas 162 sq.); pero lo podríamos comparar con Λύκας, nombre de un demonio que veremos enseguida y que es ciertamente un lobo. Por lo que toca a Λυκαῖος, es cierto que, según una derivación «correcta», convendría asimilarlo a una *λυκᾱ (λυκη), toda vez que este nombre femenino de la loba (que no sería del tipo «indoeuropeo», pero que

haber sacrificado un niño, se había convertido en lobo, y que, según una creencia bien establecida todavía en la época histórica, el que había realizado el sacrificio humano que el culto seguía imponiendo se convertía él mismo en un lobo. Sin que nos sea preciso considerar todos los datos míticos del culto —por ser bastante complejos—, se puede admitir[19] que existe aquí, entre otras cosas, la reminiscencia de un rito de cofradía[20]: el recién admitido abandona, después de una sacralización[21], la sociedad humana y se va a vivir como un «lobo»; cuelga su ropa de un árbol, cruza un lago y se somete así durante un período determinado a esa segregación que es necesaria a un iniciado[22]. Añadamos, para precisar la hipótesis, que hay varios datos que nos permiten en efecto entrever verdaderas cofradías de Lobos. Los Lupercos latinos ofrecen un buen ejemplo[23]. Se ha dicho que éstos debieron tener

---

podría ser con todo muy antiguo: cfr. MEILLET, *Linguist. hist. et ling. génér.*, p. 212) no aparece aisladamente (salvo en el compuesto Μορμολύκη que designa una máscara). Pero una palabra como λύκη «luz» (cfr. COOK, *o. c.*, p. 64) no aparece tampoco mucho. Tampoco se impone en absoluto una derivación «correcta»: nada impide el que Λυκαῖος se vincule a λύκος, dado el carácter algo compuesto del grupo caracterizado por el sufijo -αιος; cfr. CHANTRAINE, *o. c.*, pp. 46 sq., en que se ve que tampoco otros casos parecidos tienen mucho de excepcional (habría que descartar solamente ληναῖος, que no hay que hacerlo derivar de ληνός). Aun adoptando esta etimología, se puede admitir perfectamente que existan elementos «naturistas» en la representación de Zeus Lycaios.

[19] Imagino que esta interpretación ya se ha ofrecido espontáneamente a más de un espíritu; la encuentro de pronto en G. MURRAY, *Anthropology and the Classics*, páginas 72 sq. Cfr. los Ἄγριοι θεοί, sobre lo que trata COOK, *o. c.*, II, p. 971.

[20] En el dato tradicional, el sacrificio humano, tal y como sigue ofreciéndose en el culto, es ofrecido por el miembro de una *gens* cualificada (PLINIO, *N. H.*, VIII, 34), habiéndose podido hablar en esta ocasión de *priestly clan* (COOK, *o. c.*, I, pp. 73 sq.). Se trata, por otro lado, de los «congéneres» con los que se va a vivir el lobo.

[21] Podemos sospechar que existe aquí, en una versión eminentemente legendaria, una confusión entre el autor y la víctima del sacrificio. Podemos incluso ser escépticos sobre la realidad del sacrificio humano en la época clásica (sin negar por ello que se asociara a la leyenda el recuerdo de un canibalismo ritual). El nuevo lobo tiene que padecer necesariamente unas pruebas que están destinadas a hacerle perecer, cosa normal sobre todo en las demás sociedades de lobos (cfr. FRAZER, *Balder le magnifique*, trad. fr., páginas 237 sq.), y tenemos en Grecia otro ejemplo de canibalismo, el de Tántalo-Pélope, que parece ha de interpretarse según un rito parecido (F. N. CORNFORD, ap. J. E. HARRISON, *Themis*, pp. 234 sq.).

[22] Lo que se expresa al decir que el hombre transformado en lobo no puede recobrar su forma primera más que al cabo de *nueve* años (PAUS., VIII, 2, 6.; VI, 8, 2: VARRON, ap. AUGU., *Civ. D.*, XVIII, 17: PLINIO, *o. c.)*. En la historia de hombres lobos que veremos pertenecen al mismo fondo, existe igualmente una duración definida *(siete años)* durante la cual se tiene que permanecer hombre lobo (cfr. FRAZER, *o. c.*, p. 353, nota 761).

[23] El nombre, de todos modos, está ligado a *lupus;* para la etimología, la hipótesis de J. CARCOPINO, en *Bull. de l'Assoc. G. Budé*, 1925, p. 16 *(lupus + hircus)* parece ser muy seductora (aunque nos hubiésemos esperado ver mantenida, en sílaba cerrada, la *i* de la segunda parte de la palabra; la aspiración no es un problema puesto que desapareció desde muy pronto entre algunas hablas). Nada impide, por lo demás, que la segunda parte signifique igualmente *lobo;* además, se podría confrontar la dualidad de la palabra con la de los colegios. En todo caso, los romanos veían en el *Faunus* de las Lupercales a un Πὰν Λυκαῖος (cfr. G. WISSOWA, *Religion u. Kult. der Römer*, p. 209, n. 1). Naturalmente, convendría asociar a los Lupercos, si bien es una analogía varias veces contes-

en una edad aún prehistórica «alguna relación con el poder político»[24]. Licaón, antepasado probable del clan o cofradía de los Antidas, es el tipo del rey mítico que fundó una ciudad con nombre de lobo, *Lycosoura*[25]; existe una ciudad en la falda del Parnaso que se llama *Lycoreia,* nombre de la misma familia; la fundación de tal Licoreia, cuyo mito es sorprendentemente paralelo a la precedente, se halla naturalmente en relación con una historia de lobos[26]. (Era corriente la existencia de gremios míticos que participaban en la fundación de ciudades.) El mismo tema se encuentra en Atamas quien, antes de fundar una ciudad con su nombre, estuvo también relacionado con lobos que le dieron «hospitalidad»[27].

Por lo que a Grecia atañe, debe haber buenas razones para que estos lobos sean llamados con dicho nombre. El cuento de la metamorfosis del sacrificador arcadiano pertenece a toda una serie muy conocida. Es posible que no todos los griegos del siglo V profesaran el escepticismo de Heródoto respecto a los hombres-lobos[28]. Además, este tema folklórico presenta semejanzas asombrosas con la leyenda arcadiana[29]. Ahora bien, la persuasiva interpretación de M. Dumézil permite reconocer dentro de toda una serie de demonios animales que nos ofrece Grecia, entre otros países, una tradición indoeuropea de disfraces animales que tienen lugar en un cierto período del año. Parece legítimo admitir disfrazarse especialmente de lobo[30]: entre los demonios (Kallikanzaroi) que perpetúan el recuerdo del uso prehistórico en el folklore de la Grecia moderna, ocupan un lugar preeminente los demonios-lobos, con la apelación de λυκοκάντζαρου o incluso sencillamente con la de λύκοι[31]. Algo que podría apoyar esta hipótesis en este sentido es que, en el folklore de Alemania del Sur, los hombres-lobos andan sueltos precisamente en el período de los Doce Días, de Navidad a la Epi-

tada (ID., *ib.*, p. 559, n. 1) los *Hirpi Sorani,* sobre los que se han tratado Mannhardt y Frazer desde otro ángulo de vista y cuya leyenda aitiológica es bastante elocuente (SERV., *ad Aen.*, XI, 785).

24 G. DUMÉZIL, *Le problème des Centaures,* pp. 219 sq.

25 PAUSAN., VIII, 2, 1. Un descendiente de Lycaon vive en una ciudad denominada Λυκοσώρα (ID., VIII, 4, 5).

26 PAUSAN., X, 6, 2. Para las afinidades entre Zeus Lycaios y Zeus Lycoreios, confróntese IMMERWAHR., *o. c.*, p. 22. El paralelismo se acusa por el hecho de que la fundación de Lycoreia se relaciona con el diluvio, y porque la historia de éste forma parte de la leyenda de Lycaon (para la fundación misma de Lycosoura, hay una indicación que conviene retener en PAUS., VIII, 38, 1).

27 APOLOD., I, 84.

28 HERÓD., IV, 105, a propósito de los Neuros, un pueblo escita (o tracio), entre los que la «lycanthropia» se producía una vez al año, durante algunos días.

29 *Supra,* p. 138, e *infra,* n. 33.

30 DUMÉZIL, *o. c.*, pp. 174 sq.

31 J. C. LAWSON. *Modern greek folklore and ancient greek religion,* pp. 203 sq., 239 sq.; la palabra λυκάνθρωπος, que expresa más directamente la noción de hombre cambiado en lobo, parece haber sido sustituida por la de λυκοκάντζαρος (p. 241). No carece de interés constatar que tuvo por sinónimo el nombre común λυκάων (PABLO DE EG., III, 16).

fanía, que es el período de los Kallikantzaroi y que corresponde al momento en que M. Dumézil sitúa la práctica «indoeuropea» de los disfraces[32].

No obstante lo dicho, no tenemos en Grecia el testimonio directo de disfrazarse de lobo. A lo sumo, la leyenda del santuario arcadiano permitiría deducir, o suponer, su uso ritual en dicho santuario: después del sacrificio *se quita sus vestidos* el sacrificador —lo que nos recuerda la famosa historia sobre un hombre-lobo que aparece en Petronio[33]—. Los elementos circunstanciados de Eurípides pueden ofrecernos algo mejor, con tal de admitir, como postulado difícil de rebatir[34], que se transbordaron a la epopeya temas míticos o rituales; y si admitimos, más en concreto, que un episodio torpemente intercalado en la gesta troyana[35] tuvo su origen en una vieja imagen conservada gracias a su carácter pintoresco, con las reminiscencias confusas y más o menos coherentes de una práctica de «primitivos». No es la primera vez que se reconoce el núcleo de una historia homérica entre textos posteriores a Homero.

¿Existen en la Dolonía rasgos que se deban explicar por reminiscencias? Pienso que efectivamente los hay y que Eurípides nos puede ser de gran ayuda en su descubrimiento. Por lo demás, nadie espera poder reconocer por transparencia en un relato incorporado a una historia legendaria una serie completa y ordenada de temas rituales. Las imágenes conservadas por una memoria colectiva más bien caprichosa son necesariamente múltiples y entremezcladas.

El dato fundamental que sirvió de punto de partida al relato épico es el de la expedición nocturna. Dolón se dispone a realizar una hazaña, que no ha de limitarse a un espionaje logrado, como aparece en Homero; Eurípides es bastante instructivo a este respecto: Dolón se enorgullece de traer la *cabeza* de Ulises o la del hijo de Tideo (v. 219 sq.). Hay muchas cabezas cortadas en esta historia: finalmente, habrá en Homero la del mismo Dolón; entretanto, el coro de la tragedia se pregunta, rompiendo en júbilo después de la partida de Dolón, sobre quién van a caer los golpes del πεδοστιβής σφαγεύς: y ve ya, en imaginación, al troyano colocando en manos de Helena[36] la cabeza de Agame-

[32] Cfr. FRAZER, *o. c.*, II, p. 354.

[33] PETR., *Satir.*, 62, 5. Frazer nota a este respecto el interés de la palabra *uersipellis*, que designa en latín al hombre lobo.

[34] Cfr. en último lugar, M. P. NILSSON, *The mycenaean origin of greek mythology*, pp. 75, 170 y 203.

[35] Cfr. P. CAUER, *Grundzüge der Homerkritik*, pp. 526 sq., 658 sq. Es sabido que, en la antigüedad, se había creído ya que el canto X era una adjunción más o menos tardía; entre los modernos, la tesis de los pluralistas encuentra en ello un buen argumento. Nosotros no tenemos necesidad de tomar partido: es, además, dudoso el que nuestra *Dolonia* existiera primero separadamente y que no fuera redactada para ser integrada en la *Ilíada* (cfr. WAGNER, en PAULY-WISSOWA, V, c. 1288).

[36] Para entonar el treno de un pariente; pero nos podemos preguntar si no repre-

nón (v. 254 sq.). La caza de cabezas es una práctica bastante conocida, de la que Grecia, por cierto, no ha perdido el recuerdo[37], y que aparece bien probada en ciertos pueblos «indoeuropeos» como los celtas[38] y los escitas[39]. Es un rito obligado para los nuevos iniciados en las «sociedades secretas» que son, por lo general, cofradías con máscaras animales. Se sabe que las mismas sociedades están bien organizadas en ocasiones para la guerra[40], siendo sus disfraces de bastante eficacia en este sentido[41]: el mismo nombre de Dolón (el Astuto), apenas nombre propio y con el cual juega Eurípides no sin razón[42], está en relación con esta práctica y creencia.

En el caso de Dolón es posible que haya aún algo más, el recuerdo de un episodio de fiesta. Estamos reducidos aquí, por desgracia, a un sólo dato, tanto más irritante por lo demás cuanto que es más sugestivo: ¡Cómo nos gustaría saber lo que fue la *Dolonia* délfica! El nombre propiamente dicho[43] designa el camino por el que avanza con antorchas encendidas la procesión silenciosa que escolta al joven oficiante (χόρος ἀμφιθαλής) antes de prender fuego a la «choza de Fitón» y de volcar la «mesa»[44]. Usener ha señalado igualmente esta curiosa concordancia de palabras en este ritual que es el del Stepterion apolíneo, y que ha juzgado posible colocar en el mes de Ilaios —el mes de Ilión—, además de relacionarlo con la historia de la caída de Troya. El constructo de Usener es quizá algo flojo. Poco importa, sin embargo, para nuestro propósito. Lo que interesa aquí es precisamente el nombre de Dolonia, que evoca una procesión, sin duda nocturna, dentro de una fiesta encomendada a la misma divinidad que aquella cuya asistencia invoca al coro del *Reso*[45], en que el actor principal resulta ser un joven

---

senta ello la reminiscencia de una práctica ritual, llevándose a la mujer la cabeza del enemigo (al igual que el resto de sus despojos).

37 Algunos ejemplos en GERNET-BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, p. 84.

38 A. J. REINACH, en *Revue Celtique*, XXXVI (1919), pp. 274 sq. H. HUBERT, *Les Celtes depuis l'ép. de la Tène et de la civil. cert.*, pp. 231 sq.

39 HERÓD., IV, 64 sq.

40 Esparta, en la organización de su juventud, presenta una forma relativamente evolucionada de las «sociedades de hombres», con segregación y licencias características (H. JEANMAIRE, «La cryptie Lacédémonienne», en *Revue d. Ét. grec.*, XXVI, 1913, pp. 121 sq.

41 Cfr. TÁC., *Germ.*, 43: *Harii... insitae feritati arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora... formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt, nullo hostium sustinente nouum et uelut infernum aspectum.*

42 Sobre los derivados en -ων -ωνος, tipo antiguo que comprende sobre todo apodos y calificativos, cfr. CHANTRAINE, *o. c.*, p. 161. Para -δόλος -Δόλων, EUR., *Reso*, pp. 158 sq., 215.

43 PLUTARCO, *De def. orac.*, p. 418 A; cfr. USENER, *o. c.*, NILSSON, *Griech. Feste*, página 152.

44 τὴν τράπεζαν ἀνατρέψαντες: es curioso el que encontremos precisamente un semejante episodio (APOLOD., III, 99: Ζεὺς... τὴν μὲν τράπεζαν ἀνέτρεψεν) en una de las principales versiones de la leyenda de Lycaón, la que IMMERWAHR (*o. c.*, p. 14) califica de hesiódica.

45 La expresión πομπᾶς ἁγεμών, en vez de ἁγεμών simplemente o en vez de πομπαῖος, es bastante curiosa.

y el tema esencial un tema de victoria. Nada nos autoriza a pensar que el χόρος representado por Apolo —a pesar de los puntos en común entre el Apolo délfico y el lobo— se hubiera disfrazado de lobo; pero ¿no nos hace pensar un poco el personaje de Dolón en un oficiante vestido de manera parecida en un rito más antiguo o en ritos análogos?

Pero he aquí que Dolón desempeña también, y sobre todo, un papel distinto. Papel que comprenderemos sin dificultad si seguimos admitiendo que el dato épico está en relación con la práctica de los disfraces animales y las concepciones de que es objeto. Sólo que conviene adoptar, en este caso, la lógica tan particular —y que aparece con tanta frecuencia, por lo demás—[46] que rige esta práctica y esta concepción.

Dolón acaba mal. En definitiva, no es más que un lobo que no tiene éxito. Estoy convencido de que, desde la formación misma de la historia en cuestión, y en virtud a un esquema, el brillante éxito de Diomedes y Ulises no fue sino la necesaria contrapartida del lamentable fracaso de Dolón; este juego antitético condicionó, asimismo, en el dato primitivo impuesto igualmente a Eurípides y a Homero, la simultaneidad de los episodios y la «unidad de la acción». Dolón sufre, por parte de Diomedes y Ulises, la suerte que él mismo quería infligir a estos dos. Los héroes griegos coronan su hazaña con la conquista de una magnífica yunta, la de Reso; por su parte, Dolón había conseguido que Héctor le prometiera, como recompensa, también una magnífica yunta, la de Aquiles. En Homero aparecen especialmente armados para la expedición Diomedes y Ulises[47]; en esta complaciente descripción abundan las rarezas[48]. Por otro lado, el Reso de Eurípides, a pesar de las alusiones históricas de que está cargado, posee un color mítico bastante pronunciado[49]: por haber nacido de dioses, es saludado por el coro igual que un Zeus portador de luz, y de pie sobre un carro arrastrado por sus blancos mensajeros[50]. La imagen de pesadilla por la que se anuncia la catástrofe es la de unos lobos que se arrojan con las fauces

46 El dualismo, en la concepción mítica que nos interesa, es uno de los temas de la obra de G. Dumézil; para los centauros en particular, cfr. p. 174.

47 No deja de ser curioso el que no tengan precisamente armas propias; ello se justificaría a lo sumo para Ulises, que vuelve de su embajada; de hecho, se siente que la descripción se imponía más o menos al poeta.

48 K, 254-265.

49 Naturalmente, lo que subsiste en Homero es la idea de un armamento particular, destinado a una expedición nocturna (el casco de Diomedes se llama καταῖτυξ —término que es un hápax; se trata de un tocado que protege la cabeza θαλερῶν αἰζηῶν, y αἰζηός parece significar a veces «joven» (es decir, de una clase de edad nueva). El casco de Ulises es francamente micénico y además es de un tipo particular (cfr. *Dict. des Antiq.*, art. *Galea*, p. 1442. Referente a los dientes del jabalí, cfr. KLUGE, citado por M. P. NILSSON, *Homer and Mycenae*, pp. 77 y 138, fig. 7).

50 Véase más adelante el capítulo «Matrimonios de tiranos»: σύ μοι Ζεὺς ὁ φαναῖος ἥκεις διφρεύων Βαλιαῖσι πώλοις, y el titulado «Sobre la ejecución capital»: Ῥῆσον ὥστε δαίμονα...; πώλων... χιόνος ἐξαυεστέρων.

bien abiertas sobre el lomo de los caballeros[51]: imagen mítica en realidad, pues estos lobos feroces se lanzan sobre víctimas famosas[52]; parece que estas víctimas son incluso humanas (ἔλαφοι) en el culto de Zeus Licaios —éstos ἔλαφοι podrían ser perfectamente comparsas con máscaras de animales[53]—. Finalmente, Diomedes, antes de matar al propio Reso, ejecuta a *doce* de sus compañeros —número que retenemos al menos por valor ritual[54].

Pero volvamos a Dolón. Como fracasa, es preciso que muera. En efecto, se le corta la cabeza. Existen otras maneras de acabar con un lobo, pero parece ser que todas tienen un modelo ritual. Digamos en seguida el porqué: el lobo aparece como un *outlaw* (forajido), en el doble sentido de la palabra, según los datos facilitados por el culto arcadio. Por una parte, el Lobo recién promovido realiza enseguida una secesión, alejándose de la sociedad humana. Por otra, el santuario de Zeus Licaios es un lugar de asilo, habiéndose podido conjeturar que la noción de lobo estaba relacionada, una vez más, con la del desterrado o con la del *vargr*[55]: esta palabra escandinava quiere decir *friedlos* (inquieto), término —o tabú— que sirve, tanto en germánico oriental como occidental, para designar al lobo[56]. Se da en ello un engranaje semántico bastante curioso, que se puede incluso considerar como antinómico; sea como fuere, estamos ante papeles que parecen intercambiables: el animal es, a la vez, perseguidor y perseguido. ¿Qué se puede concluir?

Por parte germánica disponemos, ya que no de un término de comparación, sí al menos de una sugerencia bastante útil. Se ha podido ver sucesivamente una estrecha relación entre la ejecución capital y el sacrificio humano[57], así como —y ello nos interesa más— entre los ritos que acompañan a una y a otro y el ceremonial de iniciación en las «sociedades secretas»[58]. Pero estas cofradías con máscaras (cofradías guerre-

---

[51] Un «motivo» análogo, como señala Goossens, se halla en el sueño de Hécuba (*Héc.*, 90 sq.), en que la víctima del lobo es una cervatilla (ἔλαφος).

[52] Además de los lobos de Athamas *(supra)*, se pensará en los lobos que atacan los rebaños del Sol (HERÓD., IX, 93; cfr. COOK, *o. c.*, pp. 409 sq.) y en la historia de Dánao (PAUS., II, 19, 4).

[53] Conjetura de COOK, *o. c.*, p. 67, n. 3. El escepticismo de W. R. HALLIDAY, *The greek Questions of Plutarch*, p. 172, parece excesivo.

[54] K, 488. Sería demasiado parangonar con este número el de los «Monstruos de los Doce Días»; lo que por lo menos aparece claro —aquí como en la venganza de Aquiles— es un esquema religioso.

[55] O. GRUPPE, *Griech. Myth. u. Religionsgesch.*, p. 918, n. 7. La interpretación había sido indicada ya: cfr. IMMERWAHR, *o. c.*, p. 22; véase igualmente G. GLOTZ, *La solid. de la fam. dans le dr. crim. en Grèce*, p. 23.

[56] WILDA, *Strafrecht der Germ.*, p. 396. Véase, en último lugar, KLEIN, en *Arch. f. Religionswiss.*, XXVIII (1931), p. 171.

[57] K. v. AMIRA, «Die germ. Todesstrafe», en *Abhandl. der bayer. Akad. d. Wiss.*, XXXI, 3, 1922.

[58] L. WEISER-AALL, «Zur Geschichte der altergm. Todesstrafe», en *Arch. f. Religionswiss.*, XXX (1933), pp. 209-227.

ras entre los germanos) se caracterizan eminentemente por su relación con el mundo de los muertos: la denominación de *exercitus feralis*, que aparece en Tácito (Germ., 43) designa una de las que más importancia tienen. Detengámonos sobre esto un poco.

Es un hecho universal el que las máscaras hagan especial referencia al mundo infernal. Por lo que toca al género de los «Centauros», M. Dumézil ha tratado ya bastante bien el tema. Por lo que toca al Lobo, más concretamente, y al mundo mediterráneo, se puede sostener que el personaje de Dolón nos ofrece un avatar literario más o menos cómico, con indudables relaciones con las representaciones del más allá[59]. El haber identificado por mediación del personaje de Eurípides una especie determinada de prehistoria permitirá, en primer lugar, esclarecer un poco cierto aspecto mitológico. La Ἄιδος κυνῆ o «casquete de Hades» hace invisible a quien lo lleva[60]. ¿De dónde proviene este capricho? ¿Del hecho de que Hades sería, según la etimología popular, el Invisible?[61] Es posible que la etimología popular haya jugado un importante papel en ello. Pero esta respuesta se queda corta; pues, en realidad, Hades es invisible por virtud de un objeto. Objeto que es señal de poder y como marca de investidura: los Cíclopes —cofradía mítica— lo entregaron a Plutón al inicio de su reinado, a la vez que entregaban el rayo a Zeus y el tridente a Poseidón[62]. Se trata de un tocado animal que, como vio perfectamente Salomón Reinach[63], era un sucedáneo o abreviación simbólica de la representación de un dios o demonio vestidos de lobo. Esta representación se utiliza a veces en la misma Grecia para con el dios infernal[64], a que hacen eco el ejemplar típico del genio etrusco y el *Dispater* galo[65]. Los representantes del mundo de los muertos, hombres-demonios vestidos de animales, tienen buenas razones para pertenecer al ámbito de lo invisible: en cuanto disfrazados y —si se puede decir así— demonizados, son irreconocibles. Y lo son por haber perdido su antigua personalidad; no es mera casualidad el que,

---

59 Cfr. ROSCHER, en *Abhandl. d. phil.-histor. Kl. d. kön. sachs. Gesellsch.*, 1897, pp. 44 sq., 60 sq. Sobre las relaciones entre los Lupercos y los espíritus infernales, A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains*, p. 103; cfr. F. ALTHEIM, *Terra Mater*, pp. 48 sq. (Maske u. Totenkult); L. WEISER-AALL, *o. c.*, p. 212; el Apolo de Sócrates es un dios infernal (WISSOWA, *o. c.*, p. 238).

60 [HESÍODO], *Escudo*, 227: ...Ἄιδος κυνέη νυκτὸς ζόφον αἰνὸν ἔχουσα. Es con este «casco» con el que se cubren Atenea y Hermes para volverse invisibles (E 455; ROBERT, *o. c.*, 225); es igualmente el tocado de Perseo (APOLOD., II, 38), verdadera *Tarnkappe* que curiosamente, dio lugar, en las representaciones figuradas, a algunas variantes bastante imaginativas y caprichosas (cfr. GLOTZ, en *Dict. des Ant.*, art. *Perseus*, p. 405).

61 Cfr. P. MAZON, *Hésiode* (Coll. des Univ. de Fr.), p. 141, n. 1.

62 APOLOD., II, 7. El rayo y el tridente son κράτη, marcas e instrumentos de poder.

63 *Dict. des Ant.*, art. *Galea*, p. 1430.

64 Para el mismo HADES, *ibid.* Para Thanatos, cfr. última página del presente capítulo.

65 Para el primero, pinturas ya citadas de las tumbas de Orvieto y de Corneto (cfr. *Lexikon* de ROSCHER, I, col. 1805 sq.); para el segundo, la estatuilla de Bonn (cfr. S. REINACH, *Bronzes figurés*, pp. 135 sq.).

precisamente en el santuario de Zeus Lycaios, se pierda su sombra: perder su sombra equivale a hacerse invisible por arte de magia[66].

Todo lo cual equivale a decir que el lobo puede representar a un demonio al que se le persigue y expulsa; nos acercamos con ello a la concepción, bastante general, dramatizada en los ritos de las sociedades con máscaras en que, a veces, se ve cómo el nuevo dignatario es expulsado de modo parecido y, cómo no, sometido a un simulacro de muerte —un ejemplo de ello lo tenemos en el Lobo Verde de Jumièges—[67]. Pero todo esto nos permite comprender también que se pudo utilizar la misma concepción en los ritos de la ejecución de la pena capital: el *vargr* germánico, del que se dice en ciertos textos[68] *per silvas vadit, caput lupinum gerit* (de donde proviene el nombre anglosajón de *wulfesheved),* dicho *vargr* es, en el sentido propio de la palabra, un *friedlos* destinado a recibir la muerte; se nos dice, además, que los criminales ejecutados llevan en la cabeza un engrudo alquitranado o un trapo negro que los denuncian como demonios, e incluso que figuran con las insignias de su pena en esa «caza salvaje» que corre a cargo de un *exercitus feralis*[69].

En Grecia no tenemos ningún testimonio de este tipo de prácticas. Pero este drama penal encuentra su correspondiente en el ámbito de la religión: el tipo del condenado ritualmente perseguido y ejecutado hace pensar en los *Pharmakoi* o «víctimas propiciatorias» de tantas ciudades. Tanto para Homero como para Eurípides, Dolón pertenece a una buena familia; pero Homero insiste en su fealdad, mientras que Eurípides insinúa que se trata de un pobre hombre[70]. Nos dan ganas de pensar en un Tersites, quien sería perfectamente indicado para representar el papel de los Pharmakoi[71]. Dolón, cuyo cuerpo no puede ser más desafortunado, tiene una sola ventaja: la de correr deprisa. Y buena falta le hace. Más arriba hablábamos de la vaga reminiscencia de una πομπή; pero, sobre todo, aparece el tema de la persecución[72]. ¿Eran los Pharmakoi simplemente máscaras? En Atenas parece que no fue así; en las otras ciudades, no nos consta. No sabemos todo, ni mucho menos. Una palabra de Suidas referente al Pharmakos —ἐστολισμένος—, por sugestiva que parezca, no nos autoriza, sin embargo, a dar el paso en este sentido. Quedémonos en que, dada la naturaleza de los demonios animales, no hay por qué descartar dicha hipótesis. En el caso de Roma, parece que se podría justificar: el *Mamurius Veturius*

---

66 Cfr. W. R. Halliday, *o. c.*, p. 173.

67 Cfr. Frazer, *o. c.*, p. 165; II, p. 24.

68 Cfr. L. Weiser-Aall, *o. c.*, p. 222.

69 *Ibid.*, pp. 217-218. Cfr. p. 226: «die Verurteilten mussten die Kennzeichnen des Bundes tragen und wurden dadurch ursprünglich mit den Toten identifiziert».

70 Es curioso que se hiciera de él, en el siglo IV, un personaje de comedia.

71 Usener lo ha adivinado («Der Stoff des griech. Epos», en *Sitzungsber. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, phil. hist. Kl.*, CXXXVII, 3 - *Kleine Schriften*, IX, pp. 199 sq.

72 Persecución y procesión están asociadas en el rito de los Pharmakoi, que es esencialmente una πομπή (de ahí viene el término ἀποδιοπομπεῖσθαι [Lis.], VI, 53).

que llevaban por las calles de la ciudad y que golpeaban con bastones, iba vestido con pieles de animales. Se sabe que dicho rito, denominado de Expulsión del Año transcurrido, ha sido ya comentado por Usener y Frazer; pero su existencia no aparece probada más que por Johannes Lydus, al mismo tiempo que una filología más escrupulosa duda en considerarlo antiguo[73]. De cualquier modo, no pudo ser inventado. El silencio sobre el mismo por parte de Varrón y de Ovidio nos autoriza a pensar que, en tiempos de dichos autores, el rito no se celebrara en Roma al llegar el 14 de marzo; se trata, naturalmente, de un rito de «religión popular» que no hizo su aparición de golpe en el siglo V después de Cristo. Por lo que atañe a Grecia, el tema de la persecución —con reminiscencias de sacrificios humanos—[74] nos viene suministrado por una serie de prácticas religiosas[75] en que sucede que un episodio de la guerra de Troya pudo servir precisamente de *aition*[76], toda vez que los individuos perseguidos aparecen como demonios, en un rito en el que nos consta indirectamente la práctica de los disfraces[77].

Veamos una bonita historia contada por Pausanias[78]. A pesar de ser tan edificante, encontramos hoy día escasos filólogos que se animen a contarla[79]. En el burgo de Temesa, en Italia del Sur, se paseaba el fan-

---

[73] Véanse las reservas de WARDE FOWLER (*The Roman Festivals*, p. 49), que se había adherido en un principio a la teoría de Usener y de Frazer; no se refieren más que a la exactitud literal de la información transmitida por Lydus. WISSOWA, *o. c.*, p. 148, adopta por supuesto la misma actitud crítica; pero «el carácter tardío del ejemplo» no nos debe determinar para nada, pues la existencia del rito parece confirmada por el calendario rústico.

[74] Que las fiestas en las que se usaban máscaras implicaran también en ocasiones la celebración de sacrificios humanos, es algo que parece más que probable; en los ritos populares, se encuentran todavía, incluso en la época baja, el testimonio indirecto de esos sacrificios, sobre todo a propósito del martirio de San Timoteo de Éfeso: LAWSON, *o. c.*, pp. 222 sq. (el caso de San Timoteo es paralelo al de San Dasio, bien conocido por los trabajos de Cummont y Frazer). Para la creación de un genio del tipo del Kallikantzaros por medio de un sacrificio humano, cfr. LAWSON, *o. c.*, pp. 267 sq.

[75] SCHWENN, *o. c.*, pp. 43 sq., las estudia a propósito del rito de los Pharmakoi en un mismo grupo, pues la «persecución» tiene también el sentido de una «eliminación».

[76] Caso de la jóvenes de Locros (SCHWENN, *o. c.*, pp. 47 sq.).

[77] Caso de los 'Ολόαι en los *Agrionia* de Orcomene (sobre su carácter de demonios expulsados, ID., P. 57). La leyenda los muestra siendo perseguidos por los Psoloeis: éstos (cfr. ψολος y el adjetivo ψολόεις) deben sacar su nombre de la espesura negra del humo de que están cubiertos (cfr. FARNELL, *Cults of Greek states*, V, pp. 234 sq.); es, pues, el recuerdo o equivalente de un disfraz animal que, entre paréntesis, explica el nombre de unos de los *Centauros*, Asbolos —nombre que LAWSON no ha entendido, *o. c.*, p. 250, nota 2—. Uno de los ritos agrupados por Schwenn dentro de este conjunto es el sacrificio del Atamantida en Halos (HERÓD., VIII, 197); se ha visto, sin embargo, la relación que existe entre Athamas y los lobos. Cfr. igualmente la leyenda de una persecución de lobos que explicaría la institución de los *hirpi Sorani*.

[78] PAUS., VI, 6, 7-11, de donde procede Suidas, s.v. Εὔθυμος; la historia está contada más brevemente, y además en una clave diferente, en ESTRABÓN, VI, p. 255, y ELIANO, VIII, 18, que están en mutua relación.

[79] El comentario de Frazer no le dedica mucho espacio. Sobre el héroe considerado como lobo, véase ROSCHER, *o. c.*, y algunas indicaciones, pertinentes y bien fundadas como de costumbre, en ROHDE, *Psyché*, tr. fr., p. 159, n. 2. Lo que más ha interesado en

tasma de un cierto héroe (al que se le solía llamar simplemente el Héroe: anonimato bastante frecuente). Había sido, en vida, uno de los compañeros de Ulises que, al desembarcar en estos parajes, había violentado a una doncella del pueblo; como consecuencia de lo cual, fue apedreado por los habitantes. Pero su «demonio»[80] las hizo pasar duras a sus verdugos, «atacando a las personas de toda edad» (añadamos, a tenor de lo que precede y de lo que sigue, que se ensañó preferentemente con la juventud del sexo femenino). La gente de Temesa fue a consultar a la Pitia, que les aconsejó que transigieran, dando anualmente al héroe el tributo de una joven, la más hermosa, con lo que, naturalmente, quedaría el fantasma satisfecho. Y así se hizo. Pero un buen día, acertó a pasar por aquellos alrededores un magnífico atleta, de nombre Eutimo[81]. Al ver a la joven destinada al héroe, sintió primero lástima —nos dice bellamente Pausanias— y luego amor. Eutimo esperó bien plantado la llegada del demonio. Ni que decir tiene que le venció: «al verse arrojado de la tierra, el héroe se arrojó al mar, por donde desapareció». Como broche final a la historia, hubo una boda maravillosa. Pausanias representa al héroe sobre un fondo arcaizante: era de carne horriblemente negra, de aspecto aterrorizador a más no poder, y vestido con una piel de lobo. Su nombre aparecía escrito por debajo de la misma, para que todos lo leyeran: se llamaba *Lykas* —es decir, el Lobo[82].

---

estos últimos tiempos, ha sido el substrato histórico de la leyenda, que se puede reconstituir sobre todo en base a las versiones de Estrabón y de Eliano (quizá algo «racionalizadas»). No se puede excluir en principio este género de interpretación, a pesar de la diversidad de los resultados que ha dado (cfr. E. MAAS, en *Jahrb. d. k. arch. Instit.*, XXII, 1907, pp. 39 sq., ensayo que KROLL, en PAULY-WISSOWA, art. *Lykas*, califica amablemente de «phantastisch»; E. PAIS, *Ricerche di Storia*, II, pp. 79 sq.; DE SANCTIS, en *Atti d. R. Accad. di Torino*, XXII, pp. 154 sq.; E. CIACERI, *Storia della magna Grecia*, I, pp. 258 sq.). Pero lo que más nos interesa es el tema mítico en sí tal como nos lo ha transmitido Pausanias.

80 PAUS., VI, 7, 8: τοῦ καταλευσθέντος δὲ ἀνθρώπου τὸν δαίμονα; sobre este último término, cfr. FRAZER, *Pausanias*, IV, p. 24. Se da aquí prácticamente equivalencia entre la noción de «demon» y la no menos rara de «héroe» maléfico.

81 Es un personaje histórico, de cuyas victorias en Olimpia se guarda constancia, y que era conocido gracias a la estatua que había hecho de él Pitágoras de Rhegium: por tanto, había podido ser productivo el esquema mítico después de mediados del siglo V.

82 Advierto que dicho nombre es contestado y no sin razón. Este particular es de importancia secundaria, ya que la naturaleza del demonio no es dudosa; cuando MAAS (*o. c.*, p. 40) pronuncia la frase «ein Wolfsfell hat er um die Schultern, darum ist er noch kein Wolf», hay que ver en ello más que una simple polémica. Sin embargo, nos conviene decir unas palabras sobre la lección (PAUS., § 11) ἐτίθετο δὲ καὶ ὄνομα Λύκαν τὰ ἐπὶ τῇ γραφῇ γράμματα. Los manuscritos tienen Λύβαντα: Λύκαν es una corrección de Bekker, bastante simple por cierto desde un punto de vista paleográfico; después de haber sido admitida durante mucho tiempo, es hoy día ampliamente combatida. Lo malo es que Suidas, que copia a Pausanias, tiene 'Αλύβαντα; es ésta la lección que se adopta ya que el nombre de Alybas no es desconocido en la Italia meridional. Pero, si no es desconocido, aparece tan pocas veces como nombre de persona (Alybas, padre de Metabos, fundador de Metaponto, ap. *Et. Magn.*, Μέταβος) o incluso como nombre de pueblo (BEKKER, *Anecd.*, III, p. 1317) que, para darle más valor, algunos lo identifican a ἀλίβας = muerte

Se podría hacer con esto una buena historieta para insertarla en un tebeo. Pocos comentarios especiales harían falta para ello, conociendo bien la técnica del *comics*. El molde es el típico del bueno que salva a la princesa de las garras del monstruo. Así funciona también el de Heracles-Hesiona y el de Perseo-Andrómeda. Sólo que el cuento se halla aquí particularizado —como vamos a ver— por un elemento importante: el carácter propiamente «demoníaco» del adversario. Veamos primero otros elementos míticos que aparecen igualmente. Uno de ellos salta en seguida a la vista: Eutimo, mientras espera la llegada del demonio, se parece muchísimo al Heracles que se halla emboscado para arrancar a Alceste de manos de Thánatos —al que también había sido consagrada—. Pero el Thánatos de Eurípides, que pertenece a la religión popular, no carece de analogía con el genio etrusco de la muerte —genio cubierto con una cabeza de lobo—, sin que nos importe demasiado el nombre que en realidad pueda tener[83]. De cualquier modo, el Thánatos griego guarda una relación indiscutible con el Lobo[84]. El demonio de Temesa reúne todos los requisitos para desempeñar un parecido papel. Que en el personaje existe una reminiscencia de los demonios enmascarados de tipo carnavalesco, es algo que muestran a las claras sus modales tan poco ortodoxos, tanto en vida del mismo como después de su muerte: su obsesión por el sexo lo emparenta con la casta de los Centauros y de los kallikanzaroi; en la mitología, estos demonios tienen además vínculos naturales con el mundo infernal. Pero no es esto todo: el tema del «Centauro» que pretende de manera brutal a la recién casada, así como el del «Centauro» de quien hay que salvarla, es uno de los más típicos de todo este conjunto[85]; para Grecia, aparece ilustrado no sólo en el episodio de la boda de Deidamia, sino también en la Historia de Heracles [86], quien, para conseguir a Deyanira, tuvo

(De Sanctis, *o. c.*, p. 166; Tumpel en Pauly-Wissowa I, 1708, cfr. 1477), asimilación rechazada por otros autores. Vemos cómo este 'Αλύβαντα, que también representa una corrección a nuestro texto de Pausanias, queda lejos de ser satisfactorio. Si hay que quedarse con una corrección, preferimos la de Bekker, por tener la ventaja de armonizarse con la propia leyenda, la cual suministra un nombre correspondiente al del famoso héroe Lykos de Atenas, y que podría estar corroborada por la mención de una Λύκα πήγη en el mismo cuadro (me pregunto si Λύκα es realmente un nominativo como se suele interpretar normalmente: en los numerosos pasajes de Pausanias en que se habla de fuentes no veo nada que se asemeje a una tal construcción; normalmente, el nombre propio que está en aposición *sigue* a la palabra πηγή; en cambio, un *genitivo precede:* IX, 31, 7; VII, 22, 4; cfr. la "Ιππου κρήνη de Beocia y Trecena. Λύκα podría ser por tanto un genitivo «dórico» —género de formas que no faltan en Pausanias—, con lo que Λύκα πηγή podría significar la «fuente de Lykas»).

83 Cfr. Fr. de Ruyt, «Le Thanatos d'Euripide et le Charun étrusque», en *L'Antiq. class.*, I (1932), pp. 61 sq.

84 Cfr. A. Furtwängler, *Meisterwerke*, ed. ingl., I, p. 80, n. 1. De particular interés es una estatuilla de finales del siglo V (*Athen. Mitteil.*, 1882, pl. XII) que representa a un demonio cubierto de una cabeza de lobo raptando a una muchacha.

85 Cfr. Dumézil, *o. c.*, pp. 228 sq.

86 Podemos recordar aquí que Eurípides (*Alc.*, 50) presenta entre los adversarios de Heracles a un tal *Lycaon*, hermano de Cycnos.

que vérselas, sucesivamente, con Euritio y Neso. Y aún hay más todavía; digamos, concluyendo al mismo tiempo, que el héroe, no lo olvidemos, fue lapidado. La lapidación es un rito de ejecución de los Pharmakoi[87]. La hallamos en el culto a Zeus Licaios[88]. Pero la hallamos igualmente en la leyenda de los Centauros[89]. El héroe, hemos visto, tiene un doble final al precipitarse al mar. También se precipita al mar la víctima del «Salto de Leucada», que se puede considerar de la índole de los Pharmakoi[90]; es bastante sorprendente que, en uno de los vestigios europeos del carnaval de los «Centauros», tengan un final parecido los Monstruos de los Doce Días[91].

La enorme ambigüedad de los demonios animales[92] se aclararía un poco con las observaciones aducidas por el episodio de la Dolonia. Episodio éste que podría tener su remoto origen, cosa olvidada en Homero, en esos ritos y nociones prehistóricos que habían sido completamente traspuestos por la epopeya. Creo no tener que justificarme de nuevo de este principio de interpretación; repetiré, una vez más, lo que dijo Pierre Roussel en análoga ocasión[93]: este principio, que yo sepa, todavía no ha prescrito.

87 SCHWENN, *o. c.*, p. 39; la lapidación se utilizó también contra los malos demonios (ROSCHER, *Kynanthropie*, pp. 33 sq.).

88 PLUTAR, *Cu. gr.*, 39, p. 300 A.

89 Episodio de Caineus: ROBERT, *Heldensage*, p. 10.

90 ESTRABÓN, X, p. 452; cfr. SCHWENN, *o. c.*, p. 41. Es además un modo de ejecución de Pharmakoi auténticos en Marsella (SERVIUS, *ad. Aen.*, III, 57). Observemos que la víctima del Salto de Leucada tiene plumas pegadas al cuerpo —lo cual sirve para consumar una ordalía, pero también puede ser de por sí un disfraz animal.

91 Señalemos al menos un paralelismo en la misma área de imaginación mítica: existe un dualismo comparable a la representación de los gigantes, o proyección mítica de una clase guerrera (F. VIAN, *La guerre des Géants*, París, 1952, pp. 280-282).

93 *Rev. des Ét. gr.*, XXXII, p. 487.

III

DERECHO Y PREDERECHO

1

DERECHO Y PREDERECHO EN LA GRECIA ANTIGUA [1]

La historia de las instituciones nos ha familiarizado tiempo ha con la idea de que los derechos más antiguos, muy diferentes de los nuestros, se parecen todos un poco por ese estar marcados por el sello de la «religión». Es una idea que necesitaba definirse; ya hace años que se definió y, cosa curiosa, fue labor de los romanistas [2]; se trata de un ámbito reducido, por tanto, pero que es el del «hecho ostensivo» a partir del cual está permitida una cierta generalización. Ello acabó dando a luz una tesis cuya expresión más clara se encuentra en Pierre Noailles, y que es la siguiente: en Roma, un «derecho sagrado» precedió a la aparición del «derecho civil», el cual se originó y se distingue del primero. Pero no deja de ser curioso que, recientemente, dicha tesis haya encontrado la oposición de otro romanista, que parece no fuera el más indicado para esta tarea de oposición: Henri Lévy-Bruhl [3] acepta la fórmula de que «es el rito el que crea el derecho en la época arcaica»; pero añade que el rito viene impuesto por la sociedad; las fórmulas jurídicas son siempre tales y, sean religiosas o no, pertenecen igualmente a la práctica forense en sentido amplio, teniendo el mismo principio y oficio: no hay dos momentos que distinguir o, por lo menos, no hay diferencia de naturaleza que se pueda reconocer.

Es probable que siempre haya romanistas reticentes o resistentes. Actitud fácilmente explicable por el mismo carácter de su objeto. Los

---

1 *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1948-49), París, 1951, pp. 21-119. Estudio dedicado «A la memoria de Marcel Granet».

2 Véanse en particular los estudios de P. NOAILLES, *Fas et Jus*, 1948; en la misma dirección, los trabajos de HÄGERSTRÖM, DE VISSCHER y MAGDELAIN.

3 *Année Sociol.*, 3.ª serie, 1949, p. 601.

testimonios de «derecho romano antiquísimo» —que, por cierto, no son muy abundantes y, por sugestivos que parezcan, no pasan de ser irritantes enigmas— no se refieren nunca directamente, o casi nunca, a un estadio muy antiguo: existe un corte en la memoria social que, por sagradamente remoto que parezca, no deja de ser relativamente tardío; se trata de la «fundación de la Ciudad». Es cosa específica de Roma el que se haya elaborado y formulado desde muy pronto en ella un pensamiento propiamente jurídico, dándose incluso el hecho de que las mismas nociones con que se sentiría tentado a operar el historiador del derecho, nos hacen sospechar de que hubieran recibido una especie de contrachoque. Así, los términos de *reus* y de *damnatus*, que pertenecen a la jerga jurídica, se aplican también a dos momentos de una situación religiosa en que el fiel es sucesivamente admitido bajo condición y «condenado» a la ejecución de su voto[4]: es posible que esta terminología perpetúe el pensamiento antiquísimo de una obligación que aún no es obligación jurídica[5]; pero es igualmente posible que, en una sociedad penetrada y como invadida ya por el derecho, se encuentre marcado el formulario del comercio con los dioses por las categorías modernas del *jus*. La conclusión práctica es que sería preciso ampliar la investigación. Pues el problema sigue en pie; sólo los hechos podrán dar cumplida respuesta.

Pero, ¿cuál es el alcance de esta cuestión? Podremos, si así nos parece, constituir todo un «dossier» arqueológico; también podremos recoger, en la etnología como en los hechos, el testimonio de prácticas y creencias por medio de las cuales el derecho nos parecía funcionar bajo especies «primitivas»: si sólo se tratara de esto, podríamos a lo sumo renovar en cierta medida la *ethnologische Jurisprudenz* de antes, pero el conjunto de estos hechos arcaicos seguirían constituyendo un sistema cerrado en sí mismo, sin relación inteligible con el estado de derecho que parece haberle sucedido en la «evolución». El problema planteado por los romanistas va más lejos: ¿se puede reconocer un estado en que las relaciones denominadas jurídicas estarían concebidas según un modo de pensamiento distinto del que reina en el derecho propiamente dicho?, ¿qué relación detectamos entre estado y el estado jurídico, *allí donde constatamos que se da sucesión*? Se ve en seguida todo el interés que presenta esta problemática. La función jurídica, en cuanto función autónoma, se reconoce fácilmente en un buen número de sociedades en que naturalmente se presentan bastantes variaciones, a la vez que una irrecusable unidad; queremos decir no sólo una función social en el sentido casi externo de la palabra, sino una función psicológica o sistema de representaciones, de hábitos de pensamiento y de creencias ordenadas en torno a la noción específica de derecho. ¿Se nos

---

4 G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*², p. 382.

5 Cfr. M. MAUSS, «Essai sur le don», *Année Sociol.*, nueva serie, I, 1925, pp. 135 y siguientes.

dirá que ésta existe por definición en toda sociedad, hecha la debida reserva de las apariencias que puede revestir y de las justificaciones a que pueden pretender los hombres? ¿O se habrá de admitir que aparece en ciertos puntos de la experiencia histórica como algo nuevo con relación a lo que habría de llamarse con la apelación de prederecho?

Otras cuestiones por el estilo han sido ya objeto de una investigación metódica. Se ha llegado a centrar el estudio en una sola categoría; no es preciso traer aquí a colación el trabajo de M. Davy sobre la prehistoria del contrato[6]. Se ha llegado a extender el estudio a una zona muy amplia de hechos jurídicos: Huvelin ha considerado las relaciones entre las prácticas y nociones de la magia y las más antiguas formas del «derecho individual»[7].

La ponencia de Huvelin es de 1907: exige que se hagan algunas observaciones al respecto; en primer lugar, con relación a las nociones empleadas. Huvelin y Mauss tuvieron una especie de polémica en torno a la participación entre lo «mágico» y lo «religioso»; parece ser que se había abusado algo de lo primero. Pero notemos, sobre todo, que en tales materias no conviene ajustarse a definiciones preestablecidas: la noción de «fuerza mágica» o «mágico-religiosa», si bien se caracteriza un cierto tipo de pensamiento por oposición al del derecho, se presta a ser empleada sin muchos miramientos. Es por lo que se puede acabar invirtiendo el orden de los hechos como consecuencia de haber prestado una atención demasiado exclusiva a los datos pintorescos de la magia: ocurre a veces que Huvelin considera primordiales, con relación a formas jurídicas, hechos «mágicos» que no son en realidad sino meros subproductos, como es el caso de las *defixiones* y otros embrujamientos. Por otra parte, la noción de «religioso» que abarca todo lo que, en los derechos arcaicos, no es del derecho individual (mágico), es una noción indeterminada y que puede inducir a error: indeterminada, porque, para Huvelin, no es más que un doblete, en la edad antigua, de la soberanía de lo colectivo, y porque no se percibe qué relación puede tener con lo «mágico» que reinase en otra zona[8]; pero asimismo es susceptible de inducir a error, ya que, en realidad, ¿qué es lo que se califica de religioso en el derecho? Prácticas y creencias irrefragablemente religiosas pueden asociarse íntimamente a derechos que no tienen nada de primitivos. Lo que nos interesa no es tanto lo «religioso» en general, sino la forma de mentalidad. Notemos bien, a este respecto y para nuestro gobierno, que la misma noción de «derecho sagrado», válida quizá para Roma, resultaría demasiado estrecha para otras sociedades arcaicas.

---

[6] G. Davy, *La foi jurée. Étude sociol. du probl. du contrat. La formation du lien contractuel*, 1922.

[7] P. Huvelin, «Magie et droit individuel», *Anné Sociol.*, X, 1907.

[8] Cfr. H. Hubert y M. Mauss, *Mél. d'hist. des rel.*, pp. XXIII sq.

En cuanto a la materia de su estudio, Huvelin la define lo mejor que se podía hacer en su tiempo. Merece nuestra admiración por haber descubierto un gran número de hechos, que habían pasado más bien desapercibidos hasta la fecha y de los que sacó las más jugosas enseñanzas. Hechos que sacaba de donde podía, en las más opuestas civilizaciones: era el mejor medio de llamar la atención sobre toda una serie de realidades humanas; un magnífico método, creemos, para empezar. Hoy vemos las cosas de otra manera o, al menos, las veríamos así en cuanto a la cuestión que hemos enunciado y sobre la que vamos a tratar. Una investigación positiva debe estar centrada sobre el reconocimiento de los antecedentes de la función jurídica; pero este trabajo sólo puede efectuarse en medios bien definidos. No se requiere para ello el estudio de una historia general de la humanidad que estaría regida por una ley de la evolución[9]: se trata de un análisis sobre una determinada civilización. Sin olvidar, por supuesto, que estamos ante fenómenos de índole más o menos general; las analogías o paralelismos conservan toda su fuerza de sugerencia o de confirmación. No obstante, los fenómenos generales no se observan ni se comprenden más que en una humanidad definida.

El ámbito que vamos a considerar aquí será aquel en que se desarrollan los derechos mediterráneos de la antigüedad[10], y de manera especial —pero sin pasar por alto las «concordancias» que puede presentar el derecho romano— el de las sociedades helénicas. No negamos las razones personales e imperativas que presiden esta limitación; sin embargo, aceptemos la idea de que este campo de observación ofrece, por lo que a la misma observación se refiere, un especial interés; se trata, en efecto, de sociedades en que, por una parte, abundan los testimonios de prederecho y, por otra, las prácticas y las representaciones adoptaron desde muy pronto, y de manera general, eso que nosotros llamamos aspecto jurídico. Aceptemos igualmente la idea de que el tránsito operado en estas sociedades resultó tener consecuencias trascendentales para la historia universal, y que el alcance humano de las experiencias que estudiaremos es de los más interesantes.

Pero, como suele ocurrir, las experiencias en cuestión son bastante restringidas de por sí. La presente contribución lo es todavía más: versará sobre dos series, a decir verdad, esenciales; tampoco pretende ser

---

[9] Véanse, en este sentido, las declaraciones reiteradas de Mauss; en particular, en *Année Sociol.*, nueva serie, II, 1927, pp. 104 sq.

[10] El mundo del Oriente próximo, especialmente el sumero-babilónico, ofrece una experiencia de una índole completamente distinta: la sorprendente precocidad del derecho de las obligaciones lo opone al mundo mediterráneo. Se plantea, pues, un gran problema: ¿en qué medida está localizado o es lateral dicho desarrollo? Lo propio de la civilización de la «antigüedad clásica» parece ser la *generalidad* de un pensamiento jurídico relativamente reciente y de expansión bastante brusca.

exhaustiva ni siquiera para estas dos series. Se podrán añadir posteriormente otros hechos o descubrir otros aspectos. ¡Qué podemos desear sino que se siga por el mismo camino y que se nos supere!

I

DEBITUM Y *OBLIGATIO*

Consideremos, en primer lugar, un conjunto de representaciones y comportamientos en que se puedan buscar los antecedentes de un pensamiento jurídico y que se califique —por qué no— de fundamental, por tratarse de algo relacionado con la obligación. Pero no estaría de más recordar, a modo de introducción, dos conceptos que han parecido operantes tanto para la historia, incluso la más antigua, como para la dogmática[11]; el análisis que se ha creído posible hacer de la obligación jurídica en general, distingue dos elementos: el *debitum (Sollen),* o sea, desde un ángulo objetivo, la satisfacción debida y, desde un punto de vista subjetivo, el «deber» del deudor; y la *obligatio* en el sentido estricto de la palabra *(Haftung),* o sea, el dominio que se le asegura al acreedor y que primitivamente tiene como objeto a personas —el «compromiso», en el sentido pleno del término, por parte del obligado—. Aquí no ponemos en tela de juicio esta teoría, pero nos gustaría indicar el sentido que parece ser que toma con relación a los «orígenes»; en efecto, en dichos «orígenes» uno de los dos elementos tendió a reabsorberse, poniéndose el énfasis en la presión (ejercida en ocasiones sobre algo distinto del deudor: sobre la «fianza»). La *deuda* toma así el aspecto de un deber moral. La palabra «moral» puede ser peyorativa, refiriéndose a aquello que está desprovisto de eficacia. En los «orígenes» —se suele decir—, la última palabra siempre la tenía la fuerza física.

Sería cosa vana intentar buscar en griego este dualismo que pudo autorizar la terminología del derecho germánico y, en cierta medida también, la del romano. Se puede constatar que la palabra χρέος, que quiere decir deuda (y que carece de correlativo), se aplica a una noción global en que, desde muy antiguo, aparecen sucesivamente la idea de la presión que se ejerce sobre el deudor, la de «obligación delictual», la de aquello que, una vez recibido, compromete a algo —la idea, en fin, de la conveniencia, del deber e incluso de la observación religiosa—. Pero vayamos directamente a los hechos.

---

[11] Sobre esta distinción, que se remonta a Brinz (1874), cf. G. CORNIL, en *Mél. Girard,* 1912.

Los hechos aparecen siempre presentados al gusto de las sociedades. En un contexto bastante curioso de por sí, hay una palabra que, si bien no guarda relación directa con nuestro objeto, nos proporcionará sin embargo una buena pista.

Protágoras, en el diálogo platónico al que da su nombre, es invitado a justificar su aserto de que la «política» (es decir, la correcta práctica en la vida de la ciudad) se puede enseñar. El sofista, que tiene siempre una caja llena de sorpresas, se dispone a responder con un mito, primero, y luego con una teoría. Éste es el mito en líneas generales[12]: Prometeo ha conferido a los hombres el don del fuego —y, con él, toda la serie de las técnicas—; pero no por ello son los hombres más aptos para la vida social; en efecto, la injusticia campa a sus anchas, haciéndose necesario el que la gracia de Zeus —de «distinto orden» a la generosidad de Prometeo— haga su aparición; Zeus otorga a los hombres dos virtudes que serán distribuidas entre todos, sin seguir el principio de la división del trabajo: el αἰδώς y la δίκη. El segundo de estos términos es bastante claro: la δίκη es la justicia tal como se manifiesta, sobre todo, en los juicios —y, por ello mismo, en las condenas y ejecuciones—, además de ser, por referencia implícita o explícita a otro término, algo así como el *jus strictum*. La palabra αἰδώς, por su lado, es prácticamente intraducible (como suele ocurrir con la mayoría de las palabras importantes, que son palabras-testigos por excelencia); pero aprovechándonos de la multiplicidad de sus empleos[13], se puede decir que designa un sentimiento de respeto o de discreción que se aproxima bastante a la reverencia religiosa —de hecho, puede tener como objeto a la divinidad—, si bien tiene mayor empleo en el orden de las relaciones humanas en que rige ciertas abstenciones o actitudes de cara a un pariente, a un ser de eminente dignidad, a un suplicante, etc.; sentimiento a la vez social y moral, pues el αἰδώς se preocupa al mismo tiempo por la opinión pública (de la que aparece a menudo como la contrapartida) y de lo que el sujeto se debe a sí mismo —esto en un sentido las más de las veces aristocrático—. Es cierto que en el mito de Protágoras, esta noción multiforme, ya conocida bajo su forma mítica en Hesíodo, se determina más o menos en función de la δίκη, con la que forma un binomio; notemos además que, por el don del fuego, pudo ya acceder el hombre a una condición propiamente humana en que se constituye la religión propiamente dicha: se trata, en lo sucesivo, de una organización de las relaciones humanas y, por ello mismo, de la justicia en sentido lato en que, fuera de la observancia de la

---

[12] PLAT., *Prot.*, 320 c-332 d.

[13] Para los más antiguos, cf. GLOTZ, *Solidar. dans de droit crim.*, pp. 96 sq.

norma por sí misma, hay que abrir paso a un sentimiento más íntimo y personal, del que no dejará de participar la vida misma del derecho.

Es ésta una concepción muy general y que, al mismo tiempo, procede de la reflexión filosófica. Conviene observar, no obstante, tanto la dirección que toma aquí la palabra αἰδώς como los valores tradicionales que implica. Ahora bien, en un estadio más antiguo y en un pensamiento más popular, constatamos un empleo muy particular y concreto, que no cabe duda tiene una estrecha relación con el problema de los «orígenes de la obligación jurídica».

El verbo προαιδεῖσθαι, de composición bastante curiosa, figura dos veces en Heródoto —por cierto, sólo figura en él—; pero no es precisamente él quien lo ha forjado. Poco después de la subida al trono de Darío, le solicita audiencia un griego que dice ser un bienhechor (εὐεργέτης); el rey se extraña, no conociendo ningún griego con el que haya contraído ningún tipo de obligaciones (τῷ ἐγὼ προαιδεῦμαι), o de deudas (χρέος). Admitido a audiencia, el extranjero se explica así: un cierto día, en Menfis, Darío, simple guardia de cuerpo, había querido comprarle la magnífica túnica que llevaba; el griego se lo había «dado por nada». El rey entonces le muestra un agradecimiento sin límites, ofreciéndole cuanto oro y plata desee; él no desea estas riquezas, pidiendo en cambio, y consiguiéndolo, ser nombrado tirano de Samos[14]. Pisístrato, desterrado de Atenas, se ha retirado con sus hijos a Eubea. Desde allí, preparan la vuelta; se dedican a recoger fondos o, más exactamente, recogen dones (δωτίνας) de las ciudades que tenían alguna obligación para con ellos (αἵ τινές σφι προαιδέατο); el historiador añade que, de entre todos los que aportaron sus contribuciones, se distinguieron los tebanos —tiraron al alza (ὑπερεβάλλοντο)— por su generosidad[15].

Así pues, en las conductas que parecen normales, el αἰδώς es el sentimiento de la obligación para con una persona que, al hacer un don gratuito, ha realizado una especie de «inversión»; no obstante, la contraprestación, realizada en fecha indeterminada, no es ningún equivalente en el sentido mercantil de la palabra, sino que emana de una generosidad en que no entra el cálculo. La misma composición de la palabra revela el mecanismo en cuestión: una interesante «oposición» muestra cómo la obligación propiamente dicha es exactamente correlativa al deber de venganza[16].

Existen otros testimonios de esta forma de moralidad por la misma época. Es preciso leer en Heródoto la historia de aquel rey espartano

[14] HERÓD., III, 139-140.

[15] ID., I, 61.

[16] Es de destacar la expresión προοφειλομένη ἔχθρη (HERÓD., V, 82) —propiamente, «deuda de enemistad» (Cf. DEM., XXI, 77)— en un episodio en que se encadenan las venganzas a la manera como se contraen las obligaciones, y con ocasión de un objeto (sagrado) que circula: la palabra ὀφείλειν es una de las designaciones de la deuda en el vocabulario jurídico; jurídico es, en parte, el vocabulario empleado en el relato de Heródoto.

que mandó a su amigo que le cediera la mujer —en realidad, lo *obligó* a ello— a base de hacerle regalos: es un comercio muy típico hecho por medio de una proposición respaldada por un juramento y que provoca automáticamente la contrapartida; pues el que recibe ni siquiera sabe lo que se le pedirá, lo que no impide el que se sienta obligado[17]. En el orden internacional, ocurre que la aceptación de un don acarrea una alianza que no se puede rechazar. Creso envía a Esparta diputados cargados de presentes: solicita a los espartanos o, más propiamente, los «incita» a ser sus amigos; son palabras de ceremonia que surtirán su efecto, pues nadie se puede desentender de este tipo de mensajes. Anteriormente, habían querido *comprar* oro en Lidia, y Creso se lo había *dado* como don gracioso (ἔδωκε δωτίνην); como consecuencia de ello, dice precisamente Heródoto[18], se sentirán como «obligados» por lo recibido (εἶχον εὐργεσίαι).

No estaría de más conocer un poco mejor este olvidado siglo VI: debían de existir cosas interesantísimas, desde el punto de vista de la mentalidad y de la moral, en vísperas de esa época que llamamos clásica por parecernos moderna. La cosa es que, posteriormente —y con la excepción de ciertas secuelas como las que incluso aparecen en la moral de Aristóteles[19]— se generalizó casi por todas partes el nivel alcanzado por el derecho. La época arcaica, por desgracia, es aquélla sobre la que, por definición, no tenemos apenas otra información que la suministrada por textos posteriores. Menos mal que, aparte de algunos testimonios esporádicos, nos quedan estas historias de Heródoto. Su autenticidad nos es indiferente; se trata de tomarlas como si fueran un documento psicológico. Dan prueba de que, en diferentes lugares subsistía una «moral del don» en el recuerdo conservado, en la época del historiador, de generaciones recientes. Por eso dan tanta importancia a ciertas circunstancias o a ciertos ambientes. Un jónico como Siloso se sirve de dicha moral, ya que no la practica: el conocimiento de una costumbre con la que está en contacto casi familiar, y que las civilizaciones orientales perpetúan probablemente mejor que la suya[20], le sugiere una verdadera especulación a fondo perdido. Además, en las relaciones entre grupos extranjeros, pueden seguir funcionando los antiguos mecanismos: no había llegado aún precisamente la época de la política internacional. Y por otra parte, es posible que una costumbre de caudillos siga subsistiendo en un ideal que parece tener aún mucha fuerza, más allá del enmarque de las ciudades, en una especie de caballería: dato interesante por cuanto el lugar de la supervivencia sería

---

17 HERÓD., VI, 62.

18 ID. I, 69-70.

19 Cfr. M. MAUSS, «Essai sur le don», p. 139, n. 2. El estudio sobre la misma moral de Aristóteles se podría ampliar más.

20 Hay ya algo de esto en un episodio homérico (*Il.*, VI, 230 sq.). Dos héroes, un griego y un licio, se cambian las armas en señal de paz. La proposición viene del griego; y Homero hace notar que el asunto resulta ventajoso para éste.

en este caso esa clase militar que tiene tras de sí, sociológicamente hablando, un pasado tan bello.

Por el mismo período, sin embargo, en otras zonas —precisamente allí donde se instituye el derecho— vemos que éste se apoya algunas veces en una moral que le antecede. Existen operaciones que, en parte, le escapan por salirse del marco de la ciudad, invalidando por ello las posibilidades normales de ejecución; es el caso del reglamento para la reconstrucción del templo de Apolo en Delfos. La terminación no puede tener lugar más que a iniciativa de una familia ateniense exiliada, los Alcmeónidas, que son, según nos cuenta Heródoto, los que tenían los fondos; estos aristócratas participaban a la vez de la condición del paladín y de la del capitalista. Se trata de un contrato de empresa, como tantos otros que conocemos igualmente, que estipulan con la administración del santuario; reciben como anticipo la mitad del importe total (uso que ha persistido después), anticipo que emplearán en la compra de armamento (o quizá también para sobornar a la Pitia): sólo posteriormente terminarán el templo[21]. Raro sería que en nuestros tiempos no fueran tachados de estafadores. Pero esta actitud moralista no cuadra con la época que nos ocupa. Estas personas se hallan ligadas a Delfos con un vínculo personal; la «obligación» que pesa sobre ellos es, por así decir, más liberal que la que existe en régimen de derecho. No se portarán, además, como meros negociantes, pues he aquí el final de la historia: «edificaron un templo mucho más bello de lo que habían podido imaginarse» —debían plata y pagaron en oro[22].

En esta época existen, por tanto, unas «supervivencias» que nos ponen en las mismas puertas del derecho. En cuanto a las que se quedan al margen, hay que decir que nos orientan hacia el pasado: hemos podido reconocer su valor de indicación o de simple sugerencia; pero conviene situar lo mejor posible el pensamiento que se descubre por debajo. Para ello es preciso remontarnos más arriba en el tiempo.

Todos convenimos en admitir lo particularísima que es la experiencia griega. Sabemos perfectamente que son muy pocos los testimonios directos que poseemos sobre la misma; el de los primeros textos es de especial importancia, sobre todo, cuando trata de las instituciones, pero en realidad no es tan antiguo; además de ser poético por hipótesis —y por ende, artificial en el sentido en que puede serlo la poesía griega—, conviene interpretarlo según nociones que no siempre están explícitas. En cambio, a pesar de lo manoseados y variopintos que puedan parecernos, los datos de la leyenda contienen un valor inapreciable. El hecho de ser míticos no les quita nada de interés, sino todo lo contrario. Gracias a ellos, no sólo pensamientos muy antiguos han podido atravesar las edades, no sólo también encierran una buena

---

21 Para los testimonios, GLOTZ, *Hist. gr.*, I, p. 465.

22 HERÓD., VI, 62.

parte del inconsciente social, sino que, sobre todo, cuando se trata de complejos humanos, o arcaicos, no hay nada como la imagen que puede ofrecernos la transposición mítica. Ésta juega con libertad, traduciendo lo que realmente interesa a los usuarios (son éstas dos ventajas valiosísimas: en cuanto a la primera, se sobreentiende que nos sentimos benévolamente cómplices del juego; juego que, por lo demás, tiene bastante de serio)[23]. Como material, nos serviremos sobre todo de una mitología. Añadamos que no está prohibido el entenderla en su sentido más amplio; la mitología no está sólo en los relatos, también puede estar en los simbolismos de «folklore», así como en los esquemas de la tragedia.

EL FESTÍN DE TÁNTALO

En las formas jurídicas relacionadas con el *commercium,* aparece en primer lugar el hecho de la circulación, que comporta, por así decir, un dinamismo que le es propio. Pero se sabe que existen zonas de humanidad —aquéllas a las que apuntaba el *Ensayo sobre el don*— en que se pone el acento en las iniciativas que lo originan: Mauss ha indicado que lo que más importa no es tanto la respuesta cuanto la llamada. Hay una palabra griega bastante sugerente a este respecto, προϊέναι. Se la introduce en el siglo IV en la reciente lengua de los negocios, designando el «anticipo» de fondos, en un sistema de derecho en que dicho anticipo está garantizado y como mecanizado; es, pues, una noción definida y abstracta. Pero cuando la fraseología burguesa de Isócrates evoca los buenos tiempos pretéritos, con sus provechosas clientelas, la misma palabra, aplicada ahora a los «anticipos» de los ricos[24], nos sugiere algo bastante distinto; lo propio ocurre con el vocabulario de Aristóteles al emplear el término πρόεσις para designar la «prodigalidad», que se opone a la «liberalidad» como exageración de la misma[25]. Añadamos que, por su misma composición, el verbo προιέναι, que significa algo así como «lanzar» o «soltar», podría muy bien haberse aplicado en un principio a un gesto especial y más o menos ritual, como se encuentra también en la simbólica del don. En cualquier caso, la idea que sustenta la πρόεσις es la de abandono o cesión, que no es otra cosa sino la generosidad gratuita —en cuanto que su contrapartida no puede ser sino otro tanto.

Las generosidades legendarias aparecen corrientemente en los festines. Así, bajo formas más o menos próximas a la vida real, vemos en

---

[23] No es el momento de enzarzarnos en cuestiones sobre el mito en general; al nivel en que consideramos el pensamiento mítico, admitimos sin más disquisiciones que tiene una relación directa con el dato social.

[24] ISÓCR., VII, 32-33.

[25] ARIST., *Et. Nic.*, II, 1107 b 11 sq. Para las nociones aquí en juego, cf. *supra*, nota 19.

Homero, o en otros sitios, que incumbe al jefe «alimentar» a sus «compañeros», lo mismo que incumbe al rey ofrecer francachelas a sus sujetos. Por una parte, práctica feudal de los festines de vasallos y, por otra, práctica nobiliaria de los festines religiosos: entrevemos realidades bastante definidas, o al menos sus prolongaciones. Sobre este fondo institucional se destacan algunas historias interesantes.

La más cargada de colores es la de Tántalo. En realidad, la leyenda de Tántalo es bastante compleja. Pero las síntesis legendarias raramente son tan artificiales como quisiera que fueran la mitografía erudita; por heterogéneos que parezcan sus elementos, se puede descubrir a menudo un nexo orgánico entre todos ellos. Como ocurre, por ejemplo, aquí entre los dos momentos cronológicos de la historia: el primero es aquél en que Tántalo es recibido por los dioses y, el segundo, aquél en que recibe a su vez a los dioses en el famoso festín en que sufragó los gastos su propio hijo, debidamente cortado en trozos.

Nadie ignora que Tántalo padece en el reino de Hades un suplicio ejemplar[26]. Pero nunca se ha podido probar que fuera condenado por haber tenido la curiosa idea de dar a su hijo en alimento a los dioses. Según un dato muy claro para nosotros, proporcionado por «el texto más antiguo»[27], la falta de Tántalo —su ὕβρις o sobrederecho, por decirlo en griego— había residido en una pretensión que había manifestado ante la asamblea de los dioses y que, justificada en principio, resultaba de hecho bastante exorbitante. Zeus había dicho a su anfitrión que le pidiera lo que quisiera; la petición de Tántalo fue la de compartir la vida de los dioses. Zeus no tuvo más remedio que aceptar; pero ya sabemos lo caro que tuvo que pagarlo el solicitante. En este primer acto vemos perfectamente el juego de las nociones y de los comportamientos: la experiencia histórica y etnográfica nos ha preparado debidamente para reconocerlo. En el intercambio de dones, contradones, ofrecimientos y promesas que caracterizan las «formas arcaicas», resulta una obligación el acceder a la petición de un aliado, por excesiva que parezca[28]. Pero este último también tiene que jugar el juego hasta el final. El tema del fracaso, que por razones diversas y convergentes aparece a menudo en la leyenda heroica, encuentra en estos casos su aplicación natural. No se puede luchar con los dioses. Tántalo encontrará en los Infiernos a otros excedidos.

Por el momento, no obstante, va a intentar calificarse gracias a la enormidad de una prestación que probará sobradamente, dice uno de nuestros testigos, su virtud de hospitalidad; dato éste al que la leyenda

---

26 En que resulta elocuente el simbolismo de la comida y de la bebida que desaparecen. Hay otros simbolismos más oscuros que siguen sin ser interpretados.

27 Epopeya del *Retorno de los Átridas*, ap. ATH., VII, 281 b-c.

28 Tenemos al menos, para una civilización semejante y vecina, el testimonio de la práctica social: entre los tracios, nos dice Tucídides (II, 97), «era más vergonzoso no dar cuanto nos había sido solicitado que pedir sin conseguir lo pedido»: véase el comentario de MAUSS, «Une forme anc. du contrat chez les Thraces», en *Rev. Et. Gr.*, 1921, p. 395.

asociará toda una serie de imaginaciones bastante raras a primera vista[29]. Los miembros de Pélope han sido servidos efectivamente a los dioses; pero éstos no los han querido. Zeus mandará que los introduzcan en un caldero, de donde saldrá resucitado Pélope (sólo le faltaba un hombro, que se le puso de marfil); su belleza seducirá al dios Poseidón, quien lo raptará en un carro veloz y acabará dándole precisamente otro carro. El cuento acaba bien; si bien conviene añadir, como ya se ha hecho con bastante tino[30], que los episodios de *tecnofagia* son obsesivamente recurrentes en el «linaje de Tántalo». No nos incumbe aquí analizar esta historia para descubrir «motivos» como el del festín colosal, el de la pederastia institucional, el de la sucesión al trono, el de la «marca» hereditaria, el de la resurrección, el del Niño despedazado y hervido en el caldero litúrgico; Cornford, primero, y después Jeanmaire, ya se han ocupado de estos aspectos esenciales[31]. Lo que sí nos interesa aquí, es el definir, a través de estos motivos, la representación mítica de ciertos ambientes o de ciertas situaciones en que pueda aparecer obligada esta idea de la prestación de Tántalo, la cual, en definitiva, se halla en la base de todo el relato.

Representación a su vez múltiple en que no es imposible descubrir varios niveles. Pero el dato central es el de la iniciación, imaginada en cuanto muerte seguida de un renacimiento. El banquete dado por Tántalo aparece de entrada relacionado con la iniciación; precisamente por ello, no sería excesivo el calificarlo de *potlatch*[32]. La idea de la iniciación se nos presenta, pues, con rasgos de índole plástica; es propio de la imaginación mítica el no reproducir el dibujo de una determinada forma social, sino el imantarse simultáneamente en varios sentidos. El análisis tan sólo nos permite entrever, en conjunto, reminiscencias de realeza, sociedades religiosas, «ritos de adolescencia»... Pero el testimonio de la leyenda en materia de prederecho se explicita si lo confrontamos con datos suministrables por la Grecia histórica. Por hipótesis, no se puede tratar sino de hechos residuales, que se descubren en ambientes marginados con relación a la organización *cívica* y en los que se perpetúa, más o menos debilitada y esclerotizada, una tradición prehistórica.

Diodoro nos da a conocer el culto del héroe Yolao en la ciudad siciliana de Agirio, de la que era originario[33]. Los efebos hacen ofrenda de sus cabelleras, que han conservado desde el día del nacimiento hasta que, «por medio de un magnífico sacrificio», puedan granjearse el favor

---

29 Para los ejemplos concretos, cfr. *Lexicon* de ROSCHER, art. *Pelops*, 2282.

30 F. M. CORNFORD, *The Origin of the Olympic Games*, en J. E. HARRISON, *Themis*, pp. 248 sq.

31 CORNFORD, *o. c.*, pp. 253-251; H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, pp. 417 sq.

32 No buscamos la comparación; pero hay que decir que ésta se nos presenta sola. Sobre las mismas conexiones, pero naturalmente con un acopio de hechos mucho mayor, confróntese DAVY, *o. c.*, pp. 215 sq.

33 DIOD., IV, 24, 4.

del «dios». El historiador añade que los jóvenes que no realizan este sacrificio se vuelven afónicos y se parecen a los muertos; vuelven al estado normal cuando se ha hecho un voto por su restablecimiento, tras la entrega de una prenda vinculante. Hay en esto un culto secreto[34] centrado en una iniciación, que es un renacimiento y que va necesariamente acompañada de un rico sacrificio ofrecido por los iniciados o por otros en su lugar[35]. No carece de interés el que Diodoro, en la relación voluntariamente confusa que nos ha legado, haya traducido en términos bastante espontáneos del derecho una situación que no tiene nada de jurídica. Se da la entrega de una «prenda»; pero ésta, que no es ni pago parcial ni señal probatoria, debe consistir en esa ofrenda de la cabellera —o de un mechón de la misma[36]— que tiene la virtualidad de crear un vínculo «místico» a través del símbolo del don de la persona. En cuanto a la prestación final, su naturaleza está, por una parte, definida tradicionalmente; su alcance, por la otra, queda a la libre discreción, al menos teóricamente, del obligado.

El último rasgo no es menos característico de una sociedad de índole algo distinta. Sociedad que, además, pudo ser evocada con motivo de la leyenda de Tántalo por resultar pertenecer a todo un conjunto religioso correspondiente a una zona geográfica que comprende un culto muy antiguo, ligado al mismo lugar de la leyenda[37]. Conocemos en Éfeso un colegio encomendado a un culto «místico», el de los Curetes[38]. En una organización que aparece jerarquizada, como suele estarlo la de los misterios, los Curetes representan el grado más elevado e incluso el elemento dirigente (ἀρχεῖον): su papel está en celebrar anualmente sacrificios en los que «tienen lugar banquetes»; por otra parte, se nos señala el oficio de los «jóvenes» —jóvenes estos que constituyen asociaciones tradicionales en el Asia Menor y que, en nuestro caso, «rivalizan con ocasión de ricos festines», celebrados para la panegiria[39]—. Ahora bien, estos usos nos orientan hacia un ambiente prehistórico de corporaciones detentoras de autoridad[40].

El de las fratrías áticas es un ambiente distinto, si bien igualmente sometido a una costumbre tradicional. Son éstas agrupaciones «casi familiares», que conservan una función bastante importante, aunque al margen del derecho, en el sentido de registrar y legitimar a los nuevos miembros de la familia. De hecho, esta integración es la forma moderna y analizada de los ritos de adolescencia que debieron comportar, prehistóricamente, una verdadera iniciación[41]; por lo demás, se ha per-

---

34 Cfr. M. P. NILSSON, *Griech. Feste*, pp. 449 sq.

35 La misma incertidumbre o alternativa aparece a veces en la leyenda de Tántalo; la volvemos a hallar en la costumbre de las fratrías áticas.

36 Cfr. S. EITREM, *Opferritus u. Voropfer*, p. 363.

37 CORNFORD, *o. c.*, pp. 246 sq.

38 Cfr. Ch. PICARD, *Éphèse et Claros*, pp. 277 sq.

39 ESTRABÓN, XIV, 639.

40 Cfr. S. LURIA, en *Philologus*, LXXXIII, pp. 131 sq.

41 Cfr. JEANMAIRE, *o. c.*, 379 sq.

petuado uno de ellos, el de la ofrenda de la cabellera que ya hemos mencionado. Por otro lado, la fiesta de las Apaturias, en que se efectúa la presentación de los nuevos miembros, exige el ministerio de los que se llaman con el nombre de *oinoptai*[42], los cuales, encargados de diversas prestaciones, han de vigilar sobre todo las ofrendas de vino hechas en el festín del primer día; pues, en esta reunión de fratres, sinónima de francachela, se hacía la fiesta con las víctimas y con el vino traído como contribución por los padres de los niños recién admitidos[43]. La contribución en vino se llamaba *oinisteria:* esta misma palabra designa una libación que los efebos ofrecían a Heracles con cada corte de los cabellos y que iba acompañada de un piscolabis que ellos pagaban. Podemos reconocer en estos usos a los que la intervención de una autoridad pública tiende a imponer la forma casi fiscal de un impuesto, la huella de esas generosidades obligatorias que eran, por lo demás, los antecedentes de las «liturgias» y que, en nuestro caso, se ejercían con ocasión de las promociones de jóvenes.

Conviene retener aquí la costumbre cretense, en una ocasión análoga y en un cuadro más arcaico que, en cualquier caso, constituye la originalidad de las sociedades denominadas dóricas. En la célebre página en que relata, siguiendo a Eforo, el código de los amores masculinos que le ha hecho famoso[44], Estrabón, después de haber insistido en el rapto del joven mancebo y en el verdadero protocolo que ello conlleva, menciona especialmente los regalos a que está obligado el «secuestrador»: precisa que el muchacho los recibe al ser conducido al campo, donde vivirá durante dos meses apartado del mundo, dedicándose a la caza y participando en banquetes con el raptor y los suyos. Pero los mejores regalos los recibirá en el momento de su liberación: primero están los «presentes reglamentarios» —traje de guerra, un buey, una copa[45]—; pero a éstos «se añaden otros, harto costosos». La iniciación reviste aquí una forma muy particular, nada inesperada, por cierto, en este género de sociedad[46]. Con ésta se relaciona el uso de los presentes, en una relación tan determinada como la costumbre matrimonial; en realidad, se practica en beneficio del iniciado; pero el raptor adquiere un «paje», en una relación de prederecho exactamente del mismo tipo que el «matrimonio por compra» y en que se encuentra la misma mezcla de reglamentación y de libre generosidad.

Conviene no olvidar, por lo demás, uno de los rasgos característicos de la leyenda de Tántalo: el dios Poseidón, que se ha prendado del joven Pélope, lo rapta y le regala un maravilloso carro. La leyenda se

---

[42] ATH., X, 425 b.

[43] Textos y comentarios en TÖPFFER, *Attische Genealogie*, p. 106.

[44] ESTRABÓN, X, 483 c.

[45] El buey sirve para un sacrificio ofrecido por el muchacho. La copa, instrumento de libación y «objeto precioso», aparece a veces, en los relatos y en las representaciones figuradas, relacionada con la realidad iniciática.

[46] Cfr. E. BETHE, «Die dorische Knabenlibe», en *Rh. Mus.*, 1907, pp. 438 sq.

prestaba especialmente a este tema[47]. Por otra parte, el mismo conjunto de los datos que estamos recogiendo y que, en el contexto de la época histórica, dan la impresión de ser accesorios o simples curiosidades, no deja de estar en relación con la psicología y circunstancias sociales que se vislumbran en la leyenda: en ésta hallamos como un reflejo bastante atenuado de ambientes prehistóricos que no columbramos, pero sobre los que da testimonio la misma. Esta humanidad vehemente que vemos actuar en la historia de Tántalo-Pélope, nos da la sensación como si fuera un arcaísmo discordante con la razón helena; sin embargo, nos damos cuenta de que tiene sus normas propias, así como una idea particular de la «obligación». Más aún: vamos a ver cómo esta idea está vinculada con un *tipo* de conducta colectiva en que se descubre algo así como la preformación de un concepto de derecho.

El festín de Tántalo es conocido en la tradición poética y mitológica como un *éranos*, el del monte Sipilo. La palabra tiene distintos empleos, tanto que parece a primera vista realmente desconcertante. Para nuestro caso, se trata de una de las palabras más ricas que existen.

La primera idea que se trasluce es la de gran fiesta. Así se denomina el gran festejo de Apolo en Cirene, en la pluma de Píndaro. El elemento central de una fiesta es la de ser un festín colectivo; así, la δαίς, por emplear la palabra más antigua y que aparece divinizada en Sófocles, da lugar a esta glosa por parte de Hesiquio: «banquete que tiene lugar por medio de *éranos*». ¿Qué quiere decirse con ello? Con motivo del citado festín de Tántalo, Píndaro nos da su comentario al emplear, justo al lado del término *éranos*, la expresión de «festín dado en pago»[48]. Estas generosidades *cíclicas* (igual, por lo demás, que las que se perpetúan en los colegios religiosos hasta la época greco-romana y en la misma Roma) constituyen un dato en verdad importante, que sirve para precisar el que está en la base de nuestra leyenda.

Pero hay otro dato igualmente importante, en un ambiente legendario que no se distingue demasiado del precedente. La gesta de Perseo tiene como punto de partida un *éranos*. La escena tiene lugar en la corte del rey de Serifo, Polidectes. Perseo es ya todo un mozo que forma parte del grupo de los invitados del rey. Se celebra un festín, ofrecido por Polidectes, en el que se exige una contrapartida; los otros invitados ofrecen caballos; Perseo, por su parte, deberá traer la cabeza de la Gorgona. La palabra *éranos* se aplica al mismo festín, designando la «masa reunida» por Polidectes, así como la contribución personal del héroe[49]. A falta de un análisis que no cabría aquí, señalemos al menos, a través

---

[47] A propósito de las costumbres cretenses, los antiguos evocaban a Ganimedes, raptado por Zeus para que le sirviera de «escanciador»: es curioso que el nombre de Ganimedes se le ocurra a Píndaro en el momento en que se trata de la leyenda de Tántalo; más aún, el rapto de Ganimedes es imputado a veces al mismo Tántalo.

[48] PÍND., *o. c.*, I, 39, ἀμοιβαῖα δεῖπνα.

[49] Cfr. ROBERT, *o. c.*, pp. 232 sq.

de los datos confusos e incluso contradictorios, las articulaciones visibles de la historia original. La convocación del rey da un carácter de publicidad a la asamblea del festín, en que las palabras pronunciadas comprometen a cada cual; paralelamente, en el mismo cuadro y después de haber sido convocado, vendrá Perseo a cumplir lo prometido trayendo la cabeza de Medusa, que petrifica al rey y a los asistentes, «*éranos* siniestro», dice Píndaro. La prestación de los vasallos, que tiene por objeto el don consuetudinario —y noble— de unos caballos, está en expresa relación con la generosidad real; se realiza al día siguiente el festín, con toda solemnidad. El joven presuntuoso ha querido pujar, declarando que «aceptaría» la hazaña como «condición»; la «promesa» que hace se asemeja a esas palabras proferidas en el calor de un banquete, en el momento en que tanta tendencia se tiene a jactarse de algo o a hacer apuestas; pero ello acaba dando ventaja sobre Perseo al jefe que domina a sus vasallos por medio de su hospitalidad, aceptando así pues, para su futura desgracia, la puja en cuestión. En la representación legendaria, la imagen del festín se encuentra esta vez en el centro de una serie de comportamientos que podemos calificar hoy de clásicos. Una fuerza realiza la unidad de la serie, la de la obligación resultante sugerida por la palabra *éranos*.

Sólo a través de la leyenda puede aparecérsenos un ambiente feudal como el que se nos ofrece en la gesta de Perseo; este ambiente parece estar olvidado en la Grecia histórica[50], en la que la idea de *éranos*, por otro lado, como de costumbre más o menos al margen del derecho, permanece sumamente viva; ésta se define, con sentidos distintos y afines, en varios momentos sociales.

Las usanzas cretenses no parecen ignorarla tampoco. En la página de Estrabón mencionada más arriba, hay un elemento que conviene precisar: los ricos regalos que se añaden a los presentes reglamentarios exigen una cotización por parte de los amigos del «raptor»; la colecta que efectúa éste se designa con la expresión συνερανίζειν τούς φίλους, «reunir un *éranos* entre sus amigos». Esta idea de la cotización, en esferas distintas, es característica de una operación que tuvo sin duda alguna un empleo más extendido, en la misma Atenas, de lo que nos induciría a creer una exposición demasiado teórica del derecho[51]. El *éranos* es un préstamo que tiene al menos dos particularidades: no exige intereses, siendo lo que se suele llamar un préstamo entre amigos y, en segundo lugar, suele darse pluralidad de prestadores. Existe a veces igualdad en las aportaciones; parece que, por lo general, se paga la deuda a plazos. Se dice que se «reúne un *érano*» (συνάγειν ἔρανον);

---

[50] Recordemos que se puede hallar a veces una especie de equivalente en los confines de Grecia: cfr. el episodio del Festín de Seuthes (*supra*, n. 28).

[51] Una obra tan corta como los *Caracteres* de Teofrasto no lo menciona menos de cinco veces. Sobre el éranos-préstamo, que merecería un estudio aparte, véase por lo menos BEAUCHET, *Hist. du droit de la rép. ath.*, IV, pp. 258 sq.

puede reunirlo el deudor, o también un amigo que tenga autoridad sobre todo un grupo, exigiendo impuestos, si fuera preciso, a los participantes. Notemos que, en la época clásica, el *éranos* estaba sancionado por el derecho; desde cuándo y en qué condiciones, es cosa que se ignora; pero lo que sanciona el derecho es la deuda como tal, contraída a resultas de un «empréstito» cuyo modo de formación poco importa; pero es este modo de formación lo que ha hecho de él una realidad viva. Fue utilizado probablemente, al menos desde finales del siglo V, en el uso comercial; aparece entonces como una especie de comandita, entrando por completo en la zona del derecho en que se disuelve su originalidad. Pero, en una práctica persistente con situaciones muy tradicionales (rescate, constitución de la dote...) y con participantes que son «amigos», es evidentemente algo muy distinto: nos percatamos de que, en principio, no es una operación ejecutoria, en el sentido del derecho; no es la facultad de recuperación mediante la justicia lo que constituye su elemento de obligación.

Por otra parte, se aplica el término a una de las especies, o más bien a una de las variedades, de esas «asociaciones religiosas» que conocemos sobre todo en la época helenística, si bien son bastante anteriores[52]: sociedades libremente constituidas, a menudo entre gente humilde, que comportan la celebración de reuniones más o menos cúlticas; el *éranos* es propiamente la contribución —que parece haber sido al principio en especie— a las comidas que acompañaban a estas reuniones; de esto nacería una categoría de sociedades, las de los *eranistas*. Conviene añadir que, si bien es cierto que este modo de asociación no se constituyó, como se supuso en otro tiempo, con vistas a practicar el «préstamo gratuito» —que también significa la palabra *éranos*—, apareció como un medio particularmente favorable a esta práctica[53].

Pero veamos un empleo más de la misma palabra. Ya en Homero, aparece designando una comida a gastos comunes, de índole bastante humilde en comparación a los festines de gala y a los banquetes de boda[54]; esta significación se perpetuó, pues la volvemos a encontrar en la comedia; y Aristóteles hace alusión, precisamente con la misma antítesis que aparece en Homero, a un uso diferente, si bien análogo[55]: el uso de tratar a los eranistas sucesivamente como miembros de un mismo grupo; parecería que estamos ante una copia reducida y casi caricatural de los ἀμοιβαῖα δεῖπνα que evocaba Píndaro con respecto a Tántalo[56].

En medio de todo este barullo de datos, se puede intentar ver algo más claro. Es sorprendente que la misma palabra y la misma fraseo-

---

52 Cfr. F. POLAND, *Gesch. des griech. Vereinswesens*, pp. 28 sq. y 519 sq.

53 Cfr. M. SAN NICOLO, *Aegypt. Vereinswesen*, pp. 212 sq.

54 *Od.*, I, 226.

55 ARIST., *Et. Nic.*, IV, 1123 a 22.

56 A modo de parodia, HESÍODO, *Tr.*, 722, aplica el término noble δαίς a la práctica del pago a escote.

logía se hallen empleadas en la gesta de Perseo, en la práctica del préstamo de amistad, en las usanzas de las asociaciones religiosas y en los usos de la vida privada. En etapas y condiciones diferentes, hay una noción que parece ser común, la de contribución. No es una noción abstracta. Se define, en función de ciertos tipos de vida colectiva, como una prestación múltiple asegurada de recompensa, cuyo principio psicológico sigue siendo el de la libre generosidad. Muy instructivos son, a este respecto, los empleos «literarios» de la palabra *éranos,* en los que se vislumbra en la época clásica una verdadera categoría de pensamiento moral: se suele traducir por esta palabra el vaivén de los intercambios de la vida política y social, esa especie de mecanismo compensador y justificador de las ventajas conseguidas y de los sacrificios consentidos[57] —el sacrificio más noble es el de la misma vida, según lo entiende Tucídides con su expresión de «plena liberalidad»[58].

Las palabras tienen también su destino. La que nos ocupa parece que empezó a decaer muy pronto, si bien en un campo particular; por su carácter bastardo, las comidas a gastos comunes sufren en los poemas homéricos esa depreciación de la que puede ser objeto el mundo campesino por parte de una aristocracia militar. Sin embargo, proceden de una realidad muy antigua en que la práctica de los festines colectivos, así como las nociones de «aportación» y de «colecta», con los harmónicos que les imprimen todo su significado moral y religioso, serían como un anticipo de los *éranoi*[59]. Bastará con indicar aquí algunas de sus «prolongaciones»[60]. Lo que nos interesa constatar a través de los empleos tan múltiples y de los juicios de valor tan variables, es la unidad de concepción que nos viene garantizada con la palabra: a diferentes niveles, el sentimiento de «obligación», junto a la idea de prestación obligatoria, se hallan asociadas en una síntesis necesaria a una noción de *commercium* y, más precisamente, a la

[57] Un bonito ejemplo que viene en ARISTÓTELES, *Pol.,* VII, 1322 b 40, ilustra la idea de «reciprocidad indirecta» entre las generaciones.

[58] TUC., II, 43: κάλλιστον... ἔρανον... προϊέμενοι (para el verbo, cfr. *supra,* «El festín de Tántalo»).

[59] Se ha intentado mostrar que existe una idea de profunda ligazón, en la tradición prehistórica de las fiestas campesinas, entre contraprestación y las «expectativas» de las remuneraciones producidas por los mismos frutos de la naturaleza (cfr. capítulo de este libro «Ágapes campesinos antiguos»). Vaya esto a modo de indicación; pues nuestro objeto presente concierne a otros problemas.

[60] Por otro conducto, la noción presenta unas raíces muy profundas —lo que no podemos por menos de reconocer—: algunos comportamientos exigen la designación de *éranos* en especies en que predomina un elemento activo y efectivo, en que *se juega* la noción; así por ejemplo, en esa práctica curiosa de Olimpia en que se «lanza» sobre el vencedor una lluvia de «dones diversos», a la vez que coronas, hojas, flores y prendas de vestido (ERATÓST., en *School. Eur., Hec.,* 573); según una distinta costumbre y en la misma ocasión, el vencedor hace una «colecta» de dones, a la manera de un érano que se «reuniera». Notemos que el rito de la φυλλοβολία, o lanzamiento de ramas frondosas, aparece igualmente en los matrimonios y los funerales (los cuales pueden dar lugar también a un *éranos:* cfr. EUR., *Hec.,* 615).

imagen de un ciclo cuyo movimiento es asegurado por el don a la vez benévolo y obligatorio. Cualquiera que sea la diversidad de ambientes en que funciona este pensamiento, nos encontramos con la unidad de una *forma* que se impone a la representación de las relaciones humanas. No es una forma jurídica, ni está desligada de toda una práctica social en que no puede resaltar su autonomía, ni comporta la existencia de esa organización que pone al servicio del derecho un aparato especializado. Por esta doble razón, se hallan fundidas en ella las ideas de *debitum* y de *obligatio*.

No es una forma jurídica, aunque oculta virtualidades jurídicas. En primer lugar, la misma multiplicidad de los *éranoi* es como el símbolo de un estado social en que la multiplicidad de las agrupaciones y la libertad para su formación son muestra de una vocación particular de Grecia[61]; es de notar que el *contrato* de «sociedad» en que se expresa una relación jurídica de importancia fundamental, fuera reconocido, en sus más diversas aplicaciones, desde la época del derecho soloniano[62]. Hemos visto también cómo se halla en la época histórica la herencia de un viejísimo pasado bajo la forma de un contrato de préstamo —de una especie de *mutuum*, por darle su nombre latino—. Pero no en balde hemos tomado como punto de partida los testimonios de la leyenda que nos dan la imagen de un *éranos* ampliado. Nos percatamos de que, para la aparición del derecho, hizo falta algo más que esas prácticas populares de mutua ayuda y de comidas colectivas que tuvieron lugar en sociedades igualitarias en que no se habría sobrepasado espontáneamente dicho nivel de vida contractual[63]. Digamos, empleando una vez más términos latinos que, frente a lo *mutuum*, existe el *nexum* con sus rigores. En Grecia al menos y junto a las realidades plebeyas del *éranos*, extrañas a un mundo y a una moral de jefes, percibimos una práctica en que el juego de dones y contradones está asociado al ejército del poder: por poco que nos hayamos adentrado en el problema, concluiremos que es ésta la que está en los orígenes del compromiso, en el sentido más antiguo del derecho —el que acaba en la dependencia del deudor—. Pero aún quedan otros aspectos por considerar.

LA ESPADA DE HÉCTOR

En la transmisión de la propiedad y en las relaciones contractuales, hay un acto al que los antiguos derechos conceden un valor especial y que someten a veces a un verdadero formalismo; se trata de la tradición; incluso derechos bastante evolucionados, por mucho que traten de

61 Cfr. JEANMAIRE, *o. c.*, p. 560.

62 GAIUS, D, XLVII, 22.

63 Algunos tipos de precontrato, en el mundo berébere, evocan naturalmente el recuerdo del *éranos:* cfr. R. MAUNIER, en *Annales Sociol.*, serie C, II (1937), pp. 42 sq.

extenuarla o eludirla, tienen que vérselas con ella. La tradición tiene unas condiciones, un ritual en el punto de partida y unas consecuencias de derecho; es, a su manera, eficaz. Ahora bien, parece ser que su valor se remonta más lejos que el derecho: no es precisamente el derecho el que la inventó.

Se ha recibido, luego se debe. Esto significa que se está en cierto sentido vinculado a lo que se ha recibido; este hecho crea una πίστις, por decirlo en griego —es decir, una *fides*—. Viene a cuento aquí una expresión muy clara de este pensamiento en pleno siglo V, que aparece bajo la pluma de un sofista[64]. Pero se trata de una expresión abstracta: ¿qué mecanismos se pueden descubrir en un estado mucho más antiguo?

El VII canto de la *Ilíada* refiere un duelo entre Héctor y Ayax, duelo sin resultado. Antes de separarse, y como si hicieran momentáneamente la paz, cambian sus armas los dos adversarios[65].

El cambio de armas aparece igualmente en otro episodio de la *Ilíada* en que sirve para sellar, entre los dos guerreros que van a enfrentarse, el vínculo de hospitalidad que existe entre ellos sin saberlo[66]; todavía aparece otra vez en Homero[67]. Pero al que se realiza entre Héctor y Ayax se le atribuye un efecto especial, en un marco legendario del que poco nos importa que se haya podido considerar posterior a la edad homérica; nos basta con que sea, al menos en el *Ayax* de Sófocles, tan explícita como lo deseamos. El tema de la tragedia es el suicidio del héroe quien, convertido en enemigo público por haber tramado la muerte de los jefes aqueos y deshonrado por la crisis de locura en la que ha caído recientemente, no tiene otra salida sino sancionar sobre sí mismo la proscripción —«atimia» o *sacratio*— con que está marcado: suicidio-ejecución que es, al mismo tiempo, suicidio por venganza. Pero Sócrates insiste dos o tres veces en el dramático detalle de que el instrumento del mismo será precisamente la espada que Héctor le había regalado[68]; y se añade que el tahalí que Héctor había recibido de su adversario es el que sirvió para atarle al carro que arrastró su cadáver dando varias vueltas a Troya.

El tema, muy conocido, es el del valor pernicioso del presente, que es inmanente, sea cual fuere el donante; algunas historias, como la del Collar de Erifila, muestran a las claras los desastres que puede acarrear[69]. Dicho aspecto pernicioso aparece siempre que el don proviene de un enemigo: «Presentes de enemigos, presentes funestos», como dice Ayax, citando un adagio arraigado en la tradición popular. Pero el caso

64 GORG., *Palam.*, 8.
65 *Il.*, VII, 303 sq.
66 *Il.*, VI, 230 sq.
67 *Od.*, XXI, 31 sq.
68 SOF., *Ayax*, 658 sq., 1026 sq. Esta repetición muestra cómo la técnica dramática puede utilizar el valor obsesivo de un tema.
69 Cfr. *Journal de Psychologie*, 1948, pp. 429 sq.

extremo hace que resalte una noción general, permitiendo que se reconozca un típico modo de pensamiento. El don es eficaz y puede ser peligroso por llevar con él algo de la esencia del donante. Se descubre incluso la idea, en Sócrates, de que el presente de Héctor ha convertido a Ayax en alguien extraño a su propio grupo, viéndose su *mana* neutralizado por una fuerza hostil; fuerza que es duradera: emanada de Héctor, es en realidad el mismo Héctor, el cual, aun estando muerto, produce la catástrofe[70]. También participa, en el momento supremo, de la potencia de la «tierra enemiga» en que el héroe ha plantado su arma[71].

No es necesario repetir que este tipo de pensamiento se puede reconocer fácilmente. Los testimonios que nos han llegado no sólo nos lo muestran en episodios excepcionalmente patéticos, sino que aparece en otros contextos que llegan hasta las mismas puertas del derecho. En una práctica relativamente tardía, y en la «historia» de la época arcaica, podemos observar todavía, al menos en estado implícito, la doble noción del valor simbólico del contacto, realizado por la *tradición* en su sentido más concreto, y de la eficacia apremiante de la cosa recibida y conservada.

La primera está atestiguada, *a contrario* por así decir, en un curioso rito consagrado por la ley de Gortina. Se trata de la ruptura del vínculo de adopción por parte del adoptante. El adoptado tiene derecho a una compensación —una suma de diez estateros—; pero éste no la recibe directamente de la otra parte; entre los dos ya no hay contacto posible, al haberse pronunciado solemnemente la retracción. Se depositan los diez estateros (ἀνθέμεν: la palabra significa la consagración, que es concebida a menudo como «abandono»), que entrega después un magistrado al interesado[72].

Hay otro relato legendario en Heródoto, que tiene para nosotros ese interés de transcribir en un vocabulario ya jurídico una situación en que una de las partes está tanto más comprometida por la cosa en cuestión cuanto que ésta es de índole religiosa. Los habitantes de Epidauro han conseguido de los atenienses madera de olivos sagrados con el fin de confeccionar ídolos que, establecidos en sus tierras, garanticen su fertilidad; a cambio de lo cual se comprometen a mandar anualmente víctimas a unas divinidades del Ática (forma de vasallaje religioso del que conocemos más ejemplos). Pero, habiendo estallado la guerra entre Epidauro y Egina, los eginetas roban los ídolos, los cuales, instalados en su propio país, producen la misma virtud fertilizante. Los de Epidauro dejan de pagar automáticamente el tributo y, como los atenienses se lo reclaman, contestan diciendo que lo han pagado

70 V. 1026 sq.
71 V. 819.
72 Ley de Gortina, XI, 11 sq.

mientras «tenían» los ídolos «en su tierra», pero que ya no tienen nada que pagar, por haber sido despojados de los mismos; diríjanse ahora a los eginetas, que son los que los tienen (cosa que harán los atenienses, pero esto ya es otro cantar). Lo que nos interesa aquí es ver cuál es en este caso la «fuente» de la «obligación».

En esta historia se pueden hacer dos observaciones, una referente a la cosa y otra al contacto. Se trata con esto de hacer una abstracción, por supuesto, pues las dos series de hechos se comunican; pero es una abstracción que puede sernos de utilidad.

Retengamos la primera, la categoría del vestido, que nos suministra una ilustración singular de un tema mítico. El centauro Neso ha entregado su famosa túnica a Deyanira, que a su vez la regala a Heracles, quien muere al ponérsela. La *Medea* de Eurípides se sirve del mismo «motivo» del vestido mortífero del que se ha podido pensar que se autobastaba en una determinada tradición, o que, al menos en la tragedia, tenía un efecto determinante[73]. Estas dos historias recurren a la invención de drogas mágicas[74]; pero la «brujería» del don puede prescindir de esto: en la historia de Erifila, a que nos hemos referido anteriormente, el collar aparece casi siempre asociado a un peplo. Cabe añadir que, tanto en los ritos como en las leyendas, una especie determinada de vestidos posee un significado particular, ejerciendo un efecto ambivalente de consagración; los que se visten con ellos quedan, sea santificados sea malditos. El *fármakos*, que juega el papel de víctima propiciatoria, se reviste a veces con «indumentarias sagradas»[75]; un personaje real de la leyenda lemniana, a la vez doble del dios y víctima propiciatoria[76], se pone también unos vestidos sagrados, los del mismo Dios; el vestido puede distinguir al sacerdote, como ocurre con el hierofante de Eleusis —igualmente, el material de púrpura consagrado a los dioses sirve para encomendarles, en un ritual de juramento, al perjuro que se ha vestido con él[77].

Pero este tema mítico, para el que pueden bastar unas breves consideraciones, no nos interesa sólo por sí mismo. Es preciso tomarlo como un signo; cabe presumir que, en prácticas sociales más o menos reglamentadas o estilizadas, puede ser el vestido un objeto de especial interés y desempeñar un papel propio. Es lo que descubrimos precisamente en dos series de usos.

Algunos de los «funestos presentes» ya mencionados en la leyenda son presentes nupciales (en que el agruparlos de dos en dos y otras semejanzas entre diversos casos indicarían la existencia de una especie

---

[73] EUR., *Medea*, 947 sq., 1157 sq., 1188 sq.

[74] Si bien conviene destacar que lo que es activo en el don de Deyanira es la sangre (o, también, el esperma) del Centauro, de la que queda impregnada su túnica.

[75] PETR., fr. 1, ap. SERV., *ad Aen.*, III, 57.

[76] Cfr. G. DUMÉZIL, *Le crime des Lemniennes*, pp. 42 sq.

[77] PLAT., *Dión.*, 56; CORN. NEP., *Dio*, 8.

de protocolo): es el caso del peplo de Erifila, en varias ocasiones, en el transcurso de su carrera; lo propio ocurre con el que Medea ofrece a su rival. Otros dones análogos figuran en otras historias sin ser necesariamente nocivos; así, la túnica que recibe Teseo de Anfitrite. Constatamos, efectivamente, que los dones de vestidos forman parte naturalmente de los dones matrimoniales, a través de una práctica constante. No ignoramos, por lo demás, que éstos representan una especie de comercio que no es absolutamente unilateral: los dones van de los cónyuges a sus familias y viceversa; también pueden ir de las mujeres a los hombres, como en el caso de las Lemnianas, que envían vestidos a los Argonautas en el momento de casarse con ellos [78]. Por otra parte, y como testimonio del valor de prestigio que pudo asociarse a la práctica de una clase dominante, no está de más recordar que la supuesta ley de Solón, que prohibía las dotes, no era en el fondo sino una disposición en vistas a limitar el tropel de «trapos y alhajas» en que consistía la φέρνη antigua [79]. Disposición paralela a la ley denominada suntuaria, que restringía el «lujo en los funerales», en que el don de vestidos ocupaba un lugar muy importante... Esta reacción del grupo cívico, en el momento en que éste toma conciencia plena de sí mismo, revela, a la vez que un cambio de mentalidad, el valor antiguo de un tema que es al mismo tiempo social, familiar, religioso y nobiliario.

Otra ocasión de presente vestimentario nos viene brindada por una costumbre que llamaríamos, en sentido lato, feudal; puede tener relación con la precedente. En Apolonio de Rodas, Jasón y Medea reciben de las mujeres del pueblo feacio ciertos dones matrimoniales que son especificados como regalos femeninos, en cuyo primer lugar figuran ricas vestimentas [80]. Pero sobre esta usanza en general, tenemos sobre todo un testimonio indirecto, que se refiere a poblaciones extranjeras, si bien vecinas, con las que había tenido trato la Hélade prehistórica. Hay que decir que los griegos de la edad clásica no comprenden ya nada de un modo de circulación en que el jefe recibe, aunque también da por definición, y en que se imaginan un «negocio» que no quieren nombrar [81]. Por lo menos no se les pasó desapercibido como, por ejemplo, en Chipre y, mucho más lejos, en Tracia [82]; cuando hablan de ello, los dones vestimentarios ocupan todavía un primerísimo lugar. Por otro lado, encontramos en los macedonios, en un estado de realeza que se ha parangonado a menudo con el estado griego prehistórico, una contrapartida en que se acusa el valor del presente. Incidentemente, nos informa Plutarco de que el don de ricos vestidos era un medio consuetudinario para los reyes de asegurarse la fidelidad de sus vasallos [83].

78 APÓL. RO., II, 30 sq.; III, 1205 sq.; IV, 423 sq.
79 Cfr. *Mélanges Boisacq,* I, pp. 396 sq.
80 APOL. RO., IV, 1189 sq.
81 ISÓCR., *A Nic.,* 1.
82 ISÓCR., *o. c.;* TUC., II, 97.
83 PLUT., *Eum.,* 8.

En la evolución que se deja entrever, percibimos una idea de valor abstracta, la que rige, en un estadio jurídico, el modo contractual de los intercambios. Pero discernimos también un estado antiguo, en que una circulación discontinua está gobernada por formas sociales ajenas a la economía propiamente dicha y por una idea, no menos ajena a la misma, de la operación obligatoria y eficaz. En resumen, se trata de una noción «mística» de la cosa transmitida. No obstante, tenemos la oportunidad de poder llegar a un fondo de civilización, en que vemos cómo funciona esta noción de manera inequívoca e inteligible.

La ofrenda de vestidos es un uso observado muy a menudo en la vida religiosa; uso generalmente de un arcaísmo bastante marcado. Por modernizada que esté la gran fiesta de las Panateneas, comporta todavía como elemento central la ofrenda, hecha cada cuatro años, del peplo a Atenea[84]; la filatura de dicho peplo, que dura un período determinado, se encomienda a ciertas oficiantas[85]. Lo mismo ocurre en el Olimpo, donde, también cada cuatro años, un colegio de dieciséis mujeres se encarga de tejer el peplo ofrecido a Hera[86]. En Esparta existe un local llamado *Jiton*[87], en que «las mujeres» (también cualificadas, evidentemente) tejen el peplo ofrecido todos los años al Apolo de Amiclas. Se descubren asimismo otros usos parecidos[88]. Ahora bien, en todo esto existe, de forma más o menos adaptada a la organización cívica, una modalidad de vida religiosa derivada de una práctica muy antigua. En todos nuestros ejemplos la ofrenda procede de las mujeres. Se puede pensar en seguida en un hecho social que pudo tener una significación muy extendida (y al que no es ajeno probablemente el tema mítico del vestido maldito): en la división del trabajo entre los sexos, la tejedura es cosa de mujeres[89]. Incluso en un estadio bastante reciente, este hecho tiene todavía prolongaciones jurídicas[90]; pero en la prehistoria debió tener un alcance muy distinto, por aparecer relacionado con la estructura de las fiestas primitivas en que los ritos vestimentarios tuvieron una importancia tan considerable.

Las Dieciséis Mujeres del Olimpo no están encargadas solamente de la confección del peplo de Hera, sino que presiden también coros fe-

---

[84] Transposición al modo épico, en HOMERO: *Il.*, VI, 286 sq.

[85] Cfr. L. DEUBNER, *Att. Feste*, p. 100.

[86] PAUS., V, 16, 2.

[87] PAUS., III, 16, 2.

[88] Culto a Artemisa Ortia, también en Esparta; *Endisia* de Argos (cfr. DEUBNER, *o. c.*), en que la designación de los oficiantes hace pensar en un culto ateniense y en el Ilión de Homero que recordábamos; el mismo nombre evoca también las ceremonias en que se cambian vestidos del ídolo. Se trata, pues, de toda una serie continua.

[89] Para Olimpia y Atenas, la época de la tejedura ritual podría indicar un tabú que aparece en el folklore italiota y germánico: la exclusión recíproca de la tejedura y de los trabajos agrícolas. En cualquier caso, es todo un fondo muy antiguo que conviene reconocer en el simbolismo —tanto helénico como oriental— de la dama con el huso.

[90] Cfr. ley de Cortina, III, 24 sq. (derecho de la mujer al producto de su trabajo).

meninos, además de organizar, en honor de la misma diosa, la famosa carrera de muchachas, elemento típico de la religión del lugar. Danzas y concursos figuran en primer lugar entre las cosas más antiguas conservadas de la tradición helénica de las festividades. Tradición en que se celebran conjuntamente, a veces en el mismo complejo, ritos de adolescencia que son en parte ritos de bodas colectivas, así como otros usos relacionados con la indumentaria. En Pelana de Acaya, la fiesta de las *Hermaia* tenía como premio capotes de fabricación local[91]. Testimonio aislado, pero no menos significativo, aunque se podría encontrar el *aition* de una fiesta análoga en un detalle de la leyenda de los Argonautas; después de desembarcar éstos en Lemnos, toman parte en los juegos organizados por las mujeres de la isla en que se ofrecen como premios varios tipos de vestidos[92]; por otra parte, como no hay hombres en este país, los Argonautas acaban casándose con las Lemnianas. Algunos ritos matrimoniales, que los griegos no se explicaban muy bien, consistían en disfraces o cambio de vestimentas[93]: hay en ello una costumbre a menudo señalada, con la que no sirve sin duda una interpretación unilateral, pudiéndose hallar fácilmente el recuerdo de ritos de paso. Había una fiesta de Festo, en Creta, que se llamaba las *Ekdysia;* el nombre se refiere al hecho de despojarse de un vestido; conocemos al menos la historia que sirve para explicar la fiesta; era la de un cierto Leucipo quien, milagrosamente transformando de muchacha en muchacho, abandonó la indumentaria femenina[94]. Baste recordar aquí que las infancias de héroes comprendían a menudo este tema ritual asociado al tema mítico del cambio de sexo[95]; se reconoce la huella de ambos hasta en la historia novelada de Aquiles en casa de las hijas de Licomedes[96]. En resumidas cuentas, se trata de ritos que acompañan el paso a la edad adulta; ritos igualmente relacionados con esos matrimonios hechos en grupo, cuyo recuerdo persiste en la tradición de las más antiguas fiestas[97]; ritos en que vemos también a las jóvenes participar... En todo este conjunto, abundan los simbolismos del vestido quitado, dado, cambiado. Pero el vestido, digamos una vez más, es tarea de mujer; y las viejas fiestas son la ocasión de gastos colectivos... Podemos aventurar la hipótesis de que, en el sistema de cambios más antiguo, los intercambios entre sexos representan un elemento clave.

---

91 *Schol. Pind., o. c.,* VIII, 156.

92 PIND., *Pit.,* IV, 253.

93 *Hybristica* de Argos (PLUT., *Mult. uirt.,* 245 E); uso de Cos (PLUT., *Qu. gr.,* 304 E); uso espartano (PLUT., *Lyc.,* 15).

94 ANTON., *Lib.* 17; un homónimo de este Leucipo se disfraza de muchacha en una leyenda arcadia (PAUS., VIII, 20, 3).

95 Cfr. JEANMAIRE, *o. c.,* pp. 320 sq.

96 APOLOD., III, 174.

97 Cfr. *Rev. Ét. gr.,* 1928, pp. 324 sq. (Véase capítulo de este libro «Ágapes campesinos antiguos»).

Con lo cual volvemos a las formas elementales. No nos ha parecido inútil adentrarnos un poco con relación a una serie evidentemente privilegiada: en el conjunto de nociones vinculadas al vestido[98], hemos podido reconocer al menos —se trataba de una garantía— un pensamiento muy profundamente arraigado, el que atribuye un singular valor a la transmisión de ciertos objetos.

En la práctica del intercambio de armas, hemos constatado la idea de «participación». El medio de esta participación son las mismas armas. Pero el primer instrumento es la mano; ésta puede tener su fuerza propia: el simbolismo de la junción de manos, que se continuó sobre todo en una usanza marginal al derecho, procede de la idea de asociación íntima realizada por el contacto, entreviéndose incluso a veces la idea del contagio[99]. En griego, la palabra ἐγγύη conserva el recuerdo de un modo contractual, o precontractual, que se explicaría de este modo, pues, si hace referencia apenas en nuestros testimonios a especies diferenciadas (fianza, contrato de matrimonio), no cabe duda de que la etimología no indica el gesto de la unión de las manos. Inversamente, existe una palabra que apenas si se ha perpetuado en el derecho, pero que está todavía bien viva en Homero para designar un acuerdo; palabra que ha conservado su valor concreto: se trata de δεξιαί (o «diestras»). Pero no es nuestro objeto considerar aquí el gesto en sí[100], para lo que, por lo demás, haría falta sin duda distinguir algunas variedades correspondientes a diferentes simbolismos; pues existen diferentes maneras de unir las manos. Lo que nos interesa retener es la idea de la tradición en cuanto que se aproxima a la de la palabra ἐγγύη o lo que le está incluso asociada.

Ciertos modos «expresivos» del comercio religioso tienen ya un valor de indicación. El ritual de la época clásica[101] comporta a veces el uso de depositar «en la mano» del dios —de su estatua— una parte de los σπλάγχνα («entrañas» de la víctima); otras veces es el sacerdote, o el adivino, etc., quien, como representante de la divinidad, las recibe «en la mano»[102]. En un grado ulterior del simbolismo, tenemos que se suplen los σπλάγχνα con una moneda[103]. No es imposible que haya salido de aquí una práctica precontractual, aquélla en que la divinidad, a título de intermediario, recibe de un prometedor lo que se convertirá en las arras[104]. Se ve, en cualquier caso, que en las relaciones directas

---

98 No hemos retenido más que una parte de los hechos: sería cuestión de tener en cuenta las prendas que sirven al muerto (incluido el sudario), lo mismo que el vestido tejido para el niño, con esas *marcas* que son en ocasiones señal de reconocimiento en la tragedia (cfr. G. THOMSON, *Aesch. and Ath.*, pp. 48 sq.).

99 FESTUS, s. v. *Sertor;* cfr. H. LÉVY-BRUHL, *Quelques probl.*, p. 64, n. 2.

100 Cfr. STILL, *Die Gebärden d. Gr. u. Röm.*, pp. 130 sq.

101 ARISTÓF., *Aves*, 518.

102 ID., *ib.*, 975; reglamento religioso de Quíos, ZIEHEN, *Leges Sacrae,* n.º 113.

103 ARISTÓF., *Asamblea de las Muj.*, 779 sq.

104 Cfr. HUVELIN, *Ét. d'hist. du dr. comm.*, pp. 280 sq.

entre dios y hombre, la ofrenda preliminar, que tiene la virtud de entablar un comercio y que puede realizarse aparte[105], se realiza igualmente por medio de una transferencia lo mismo de directa y de concreta como es un trozo de la víctima.

En el plano humano, nos hallamos con modos característicos de tradición que sirven para establecer, por la eficacia del gesto, relaciones sociales de diversos tipos, aunque igual de antiguos.

En Homero abunda la expresión de «poner en la mano» —ἐν χειρὶ τιθέναι o ἐγγυαλίξειν, palabra ligada con ἐγγύη—. Es curioso constatar que, muy a menudo, podría pasar como expresión «figurada», por tener como complemento cosas abstractas, tales como potencia, victoria, privilegio[106]; así ocurre, efectivamente, en la lengua intelectualizada de Homero; pero sentimos que, más antiguamente, estas cosas abstractas eran *realizadas* en símbolos; es decir, en objetos que poseían las virtudes correspondientes y que, efectivamente, eran «entregados en la mano». Así ocurre, por lo demás, en Homero, al menos por lo que al cetro se refiere[107]; las dos series de ejemplos se esclarecen mutuamente: el cetro no sólo es el signo, sino también la sede de una fuerza religiosa[108].

Así pues, aparece toda una serie en que las virtudes asociadas y como sintetizadas de la diestra y de la cosa confieren a la tradición su verdadero valor. Se trata de casos en que la tradición corresponde a una transferencia de poder, a una colación de autoridad o de prestigio. Fuera del cetro, que es en Homero un tema recurrente, existen los diversos atributos del poder, que toman toda su significación cuando son «llevados» (φορεῖν, «intensivo» de φέρειν) y, correlativamente, cuando son transmitidos de mano en mano. Es lo que ocurre con la famosa maza de Ereutalión —maza de hierro que figura como arma en las jactancias de Néstor, pero que conocemos además como «atributo» de una divinidad infernal[109]—; algo así sucede también con la doble hacha que, según una leyenda, llevan los reyes de Lidia a título de «objeto sagrado» y que, en cierta ocasión, uno de ellos la «da para que la lleve» a uno de sus leales[110].

Investiduras de este tipo pueden realizar una transmisión hereditaria. Hay un bonito texto de Eurípides que nos muestra cómo había dispuesto Heracles su sucesión entre sus tres hijos[111]: se les entrega en

---

105 Cfr. *Il.*, VI, 302 sq. (peplo *sobre las rodillas* de la diosa; dentro de una concepción «teológica» como la de Homero, el dios no está vinculado inmediatamente: cfr. la expresión «estar sobre las rodillas de los dioses», para designar lo que depende de su arbitrio).

106 *Il.*, XI, 192, 753; XIV, 491; XVII, 206; XX, 182.

107 *Il.*, IX, 98.

108 Cfr. L. DEUBNER, en *Arch. f. Religionswiss.*, 1933, pp. 83 sq.

109 *Il.*, VII, 148 sq.

110 PLUT., *Cu. gr.*, 45: probablemente leyenda tardía, pero hecha de trozos tradicionales.

111 EUR., *Her.*, 462 sq.

la mano varios símbolos de poder, que corresponden a diversas partes del reino, como son la maza e, implícitamente, las flechas; el otro caso nos presenta el simbolismo equivalente al contacto y al vestido: el héroe viste él mismo a su hijo con la piel del león de Nemea [112].

El caso inverso al de la investidura nos viene sugerido por un rito que evolucionó en ciertos pueblos con un procedimiento formalista, el de la *traditio per glebam*. En Grecia sólo se le conoce a través de leyendas [113]; es decir, bajo un aspecto diferente y con sus significaciones más antiguas. La entrega de un puñado de tierra no equivale, parece ser, a una cesión de propiedad, sino al reconocimiento de una soberanía con protección y garantías incluidas. Diríamos que es el principio de la *pars pro toto* el que rige la operación. Pero esto sería traducir bastante mal. Vemos en nuestro ejemplo, por una parte, que no se trata tanto de la posesión de un territorio cuanto de la «realeza» ejercida sobre el mismo; por otra parte, la tierra sigue estando representada de manera harto concreta, pero no menos «mística» —esencialmente como potencia alimentadora—. El gorullo de tierra es a veces un don irrisorio si se compara al *pan* solicitado por el socio [114]. Este simbolismo puede tener igualmente otra dirección. Muestra una extraordinaria riqueza en una historia muy conocida, referida por Píndaro: uno de los Argonautas recibe de un dios marino, cerca de las orillas de Libia, un puñado de tierra que es, en cierto modo, el título del futuro establecimiento de los griegos en Cirenaica; el objeto es calificado de presagio [115]; la profecía a que corresponde debe cumplirse según un orden místico del tiempo. El terrón, signo y realización de una alianza, está dotado de una eficacia que lo emparenta, e incluso lo identifica, con el presagio operante [116]. Pero el ritual que se advierte en nuestras historias no es menos sugerente. Le descubrimos dos formas: el terrón es recibido en la alforja o guardado en el bolsillo, por una parte [117]; por otra, la entrega del objeto, en el relato pindárico, no está solamente asociada al gesto de la palmada, como lo está también en un episodio homérico [118], sino que aparece además confundida con la ἐγγύη propiamente dicha [119].

El lirismo, o el cuento, pueden prolongar por distintos canales un

---

112 Para la virtud de este gesto particular, cfr. *Il.*, XVIII, 204.

113 PÍND., *Pit.*, IV, 28 sq.; APOL. RO., IV, 1547 sq.; PLUT., *Cu. gr.*, 13; *Schol. Pind. Nem.*, VII, 155 *a;* PLUT., *Cu. gr.*, 22; CONON, 25. Cfr. M. P. NILSSON, en *Arch. f. Religionswiss.*, 1920, pp. 232 sq.; E. R. HALLIDAY, *The Greek Quest. of Plut.*, pp. 76, 151.

114 *Schol. Pind.*, *o. c.;* CONON, 25; cfr. PLUT., *Cu. gr.*, 13.

115 Designado con un término concreto («aves»): PÍND., *Pit.*, IV, 19.

116 PÍND., *Pit.*, IV, 43 sq. A propósito del motivo del terrón arrojado al agua, cfr., para un procedimiento de *sorteo*, PAUS., IV, 3, 5; APOLOD., II, 177. Sobre la noción de presagio operante, cfr. J. BAYET, en *Mélanges Cumont*, I, pp. 27 sq.

117 PLUT., *Cu. gr.*, 13; APOL. RO., IV, 1734. Para un rito semejante en una historia del mismo tipo, cfr. HERÓD., VIII, 137.

118 *Il.*, VI, 230 sq.

119 PÍND., *Pit.*, IV, 37.

pensamiento tan «primitivo». Éste se encuentra superado en Homero, quien nos muestra frecuentemente, en fórmulas cargadas de un antiguo simbolismo, una *tradición* que podemos considerar, en sentido propio, banalizada. Banalizada, pero sin embargo muy marcada de «solemnidad»: en aplicaciones puramente laicas sigue siendo verdaderamente significante[120]. Para colmo, el griego es alguien demasiado astuto para no saber divertirse con sus propias reminiscencias: el *himno homérico a Hermes,* que es del siglo VI, no deja de emplear la palabra ἐγγυαλίξειν, pero lo hace con un humor que se asemeja a la parodia, con relación a cesiones de atributos que tienen sucesivamente un sentido de investidura y de homenaje[121]. El joven Hermes se manejaba muy bien en este tipo de cosas; pero el poeta recuerda oportunamente su vocación esencial: es el Dios que «funda los intercambios humanos»[122].

EL SACRIFICIO DE LOS REYES DE LA ATLÁNTIDA

En las formas consuetudinarias del comercio por don, no se precisa que el compromiso quede explícito. A veces se nos habla de «promesa» o «juramento»[123]: es una transcripción de modernos que no entienden que el compromiso se encuentra como sobreentendido por la reglas del juego. Pero hay momentos y ocasiones en que se debe sellar un determinado acuerdo por medio de un procedimiento especial; ello ocurre cuando las partes se desconocen mutuamente: la *forma* es entonces la que se perpetuará en el «derecho internacional». Pero también vemos concentrarse en un acto, que es un antecedente directo del contrato, fuerzas que sustentan la vida del predererecho. Es el juramento[124].

Parece que con esta palabra ya se ha dicho todo; hay una noción del juramento que nos es familiar. Pero es una noción intelectualizada y que no deja de suponer la existencia del derecho propiamente dicho (en que el empleo del juramento, a su vez, se ha perpetuado de manera aislada). Hemos de procurar liberarnos de esta noción al abordar un pensamiento más antiguo que el de la época histórica[125].

---

120 *Il.*, VIII, 289; XXIII, 565, 596, 624, 797; *Od.*, VIII, 319.

121 *Himno a Hermes,* 497, 509.

122 *Ib.*, 516.

123 En la historia de Tántalo se introduce una ὑπόσχεσις de Zeus; en la historia espartana de Heródoto, un doble juramento de los partícipes.

124 Huelga decir que no pretendemos tratar la cuestión en su conjunto. Ésta ha sido considerada de nuevo recientemente en un artículo de E. BENVENISTE (*Rev. d'hist. des relig.*, 184, 1948, pp. 81 sq.). Hallaremos una clasificación exterior de los datos (pero, sobre todo, desde el punto de vista de la época clásica) en los *Études sociales et jurid. sur l'anc. gr.*, de G. GLOTZ, pp. 99 sq.; y un buen acopio de hechos, pero nada más, en la obra de R. HIRZEL, *Der Eid* (cfr. HUVELIN, en *Année sociol.*, VII, pp. 505 sq.).

125 En principio, nos interesa aquí primordialmente la *promesa* sacramental. Pero los mecanismos de base —sin los que probablemente seríamos incapaces de entender la unidad del término «juramento»— no son diferentes según las especies. Así pues, la clasi-

En uno de sus mitos más célebres, el de la Atlántida, refiere Platón cómo se hallaba gobernada aquella inmensa isla más de nueve mil años atrás. Los diez reyes que estaban a su cabeza se reunían periódicamente con el fin de deliberar sobre los asuntos comunes; como garantía de la justicia en que debían inspirarse si uno de ellos cometía una infracción, se prestaban mutuamente fe[126]. Para ello sacrificaban un toro, que degollaban en lo alto de una columna, donde se encontraba grabada la ley que les regía —y de manera que la sangre salpicara sobre la inscripción—. Mientras se consagraba la víctima por holocausto, derramaban en una crátera, en que habían hecho una mezcolanza de agua y vino, una gota de sangre por cada uno de ellos. Luego metían copas de oro en dicha crátera, hacían una libación sobre el fuego jurando conformarse a las leyes y se bebían el resto de la copa.

Sería contrario a las intenciones de Platón el inventarse un ceremonial de este tipo según su capricho; de hecho, se descubre en seguida la reminiscencia de auténticos usos. Se puede haber inventado la composición general, pero no los elementos; en efecto, aparecen numerosos temas rituales: prácticamente todos aquéllos relativos al juramento. Voluntariamente arcaica, la descripción es, por ello mismo, de gran riqueza para nosotros.

En la perspectiva que nos brinda —el artista Platón la escoge de manera más o menos libre—, la crátera aparece en el centro de la narración. La crátera es de por sí símbolo e instrumento de unión y de comunión, al igual que aquélla en que las ciudades jónicas solían renovar periódicamente su alianza[127]. La mezcolanza en la misma crátera de los vinos traídos por dos partes contractantes es una de las modalidades expresivas del juramento en Homero[128].

Estos dos casos son, en cierto modo, recíprocamente inversos: el primero es el de un piscolabis colectivo que sirve para realizar la comunión entre los participantes; el segundo es el de un *sacrificio* de juramento en que se derrama el vino en libación, si bien no se puede consumir —regla que es imperativa en la época clásica—. No obstante, si es cierto que la distinción tiene su razón de ser, no posee, en el principio, un valor absoluto. Los reyes de la Atlántida beben del líquido que, por otra parte, sirve para la libación. El brebaje que absorben es exactamente el mismo que en el caso de aquellos mercenarios griegos que, según cuenta Heródoto, se vincularon los unos con los otros con un sacrificio humano: mezcla de vino y agua, con sangre de la víctima

---

ficación en juramentos provisionales y juramentos asertivos no cubre la totalidad de los hechos.

126 PLAT., *Crit.*, 119 D sq. Véase la excelente traducción de M. Rivau; sin embargo, nosotros adoptamos una interpretación diferente sobre varios puntos.

127 HYPER. ap. ATH., X, 423 E.

128 *Il.*, III, 269 sq.

por encima[129]. El pensamiento que se advierte aquí se puede presentar bajo otras formas. No tenemos en Grecia, a decir verdad, la prueba de un uso de la comunión por la sangre; pero tenemos la de prácticas en que la sangre de la víctima, al contacto o a la absorción, sirve para crear un compromiso recíproco: los Siete Jefes de la tragedia de Esquilo mojan sus manos en la sangre del toro sacrificado[130]; en otra parte, capitanes griegos y bárbaros sumergen sus armas en la sangre de las víctimas derramada —como en Esquilo— en un broquel[131]. Aristófanes, recogiendo en tono burlesco el tema de los *Siete contra Tebas,* nos muestra a unas mujeres conjuradas, que se supone que inmolan una víctima animal, a la que sustituyen un jarro de vino, del que una de ellas querría beber en seguida —aquí se toma la palabra «jurar» como equivalente jocoso de «beber»—. El mismo pensamiento se acusa en un texto que es sin duda bastante tardío, pero en que se ve cómo se continúa, aparte la invención del detalle, una línea tradicional: en las *Argonáuticas* de Orfeo, los guerreros se alían entre ellos absorbiendo una mezcolanza de cebada, sangre de toro y agua de mar[132]. El brebaje en cuestión se llama con el nombre característico de *kykeón.* La misma palabra se emplea para designar la pócima absorbida por el futuro *mysto* de Eleusis; podría designar, asimismo, la bebida administrada al mozo que llevó la palma en la carrera de las Oscoforias atenienses[133].

El vencedor de los juegos queda consagrado por su victoria; el iniciado, por los ritos preliminares a su iniciación. Veamos de qué fondo se alimenta una cierta forma de juramento. El término comunión sería inadecuado, pues se trata de un verdadero cambio de estado; es algo requerido por el compromiso y que es realizado por el juramento primitivo en virtud de una materia.

Esta materia, en los casos que acabamos de ver, es, alternativa o simultáneamente, el vino y la sangre. Ambos se equivalen[134]; los dos pertenecen a un mismo complejo claramente opuesto a aquel en que figuran las libaciones de leche y de miel[135], y que no sirve, por su parte, para el juramento (diferencia de medios sociales, quizá, por no decir de medios étnicos). Ésta es la ocasión de confirmar —y completar— la noción de una virtud inmanente a la sangre y, de manera especial, sus significaciones precontractuales. Empleando el vocabulario de que se servían Hubert y Mauss a propósito del sacrificio, diremos que los efectos de la sangre no son sólo de orden subjetivo —interesando como tales a los participantes—, sino objetivo —es decir, que se ejercen fuera

129 HERÓD., III, 11.
130 ESQ., *Siete contra Tebas,* 42 sq.
131 JENOF., *Anab.,* II, 2, 9.
132 *Arg. de Orfeo,* 310 sq.
133 Cfr. JEANMAIRE, *o. c.,* pp. 347 sq.
134 FRAZER, *G.B.,* I, pp. 259 sq.; KIERCHER, *Die sakrale Bedutung des Weines im Altertum,* pp. 79 sq.
135 WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer,* pp. 410 sq.

de ellos—. El rito de las *armas* mojadas en la sangre ya lo indicaría. Hay un detalle muy sugestivo en la Atlántida de Platón: la columna, en cuya parte superior se degüella la víctima, contiene el texto de las leyes y del propio juramento; inscripción que es como vivificada por una especie de unción periódica. Pero el final de *las Suplicantes* de Eurípides ofrece una palpable analogía: Atenea prescribe a Teseo, con vistas a una alianza perpetua con Argos, degollar víctimas «en un trípode» —entiéndase, hacer correr la sangre—; y este trípode llevará grabado en lo sucesivo el texto del juramento[136]. Hay en todo esto una antigua reminiscencia —emparentada con un episodio de la historia de los Argonautas[137]— que se refiere a una forma muy particular de contrato *litteris*.

Existen igualmente otras fuerzas, así como otros modos de acción. Conviene detenerse un poco en un acto especial, el de la libación, que tiene una importancia particular: tanto en Grecia como en Roma, sirvió para denominar un modo contractual[138]; precisamente en los casos en que no se utiliza ya el juramento como creador de obligación, la etimología de *sponsio* conserva el recuerdo del lugar central que ocupaba la libación en el ritual sacramental.

De hecho, aparece a menudo como equivalente del propio juramento, como si concentrara en ella toda la virtud del mismo. Éste se realiza *por medio de* la libación[139]; el juramento puede reducirse a ésta en los usos de la vida corriente[140]; una expresión sintética como es σπονδὰς τέμνειν[141] evoca, mediante el sacrificio, el dato capital de la libación que funda el convenio.

El rito utiliza la virtud del vino[142], sobre todo del vino puro —dotado de un *maná* especial y sobre el que pesa a veces una prohibición general—; lo mismo ocurre con la sangre: para juramentos particularmente graves se conserva la costumbre de derramar sangre sobre las víctimas[143].

Las víctimas en cuestión son las que están a punto de ser consumidas por el fuego —dice Platón—. En Platón precisamente vemos

---

136 EUR., *Suplic.*, 1196 sq.

137 Un trípode, que aparece en otro lugar como objeto de investidura vasálica, es enterrado en su tierra por la gente de Libia como prenda de seguridad con respecto a dicha tierra: lo recibieron de los Argonautas y en él hay grabados signos misteriosos (TIMEO ap. DIOD., IV, 56, 6).

138 Éste siguió siendo en Grecia generalmente un modo religioso como lo fue en Homero; y, cosa notable, fue en el orden institucional donde se perpetuaron los σπονδαί.

139 APOL. RO., II, 717; otra expresión no menos elocuente, *id.*, II, 291.

140 *Od.*, XIV, 331.

141 EUR., *Hel.*, 1235.

142 Cfr. la expresión ἔνοινον καὶ ἔνορκον, *CIG*, 2554 sq.: por medio del vino se está vinculado al juramento.

143 Así, por ejemplo, en el reglamento de los misterios de Andania (PROTT-ZIEHEN, *Leges Sacrae*, II, n.º 58), 1, 2 sq., y en el tratado estipulado entre Delfos y Pelana (edic. Haussouillier, pp. 12, 49).

cómo el rito, que es de comunión en varios aspectos y se dirige además a un dios olímpico, comporta la presencia de vino mezclado que, como se ha visto, es también consumido por los sacrificadores. En otros pasajes, que son la casi totalidad de nuestros testimonios, las exigencias de la ley religiosa hacen brotar una significación especial. El vino, que no se puede consumir, es vertido por completo y de una sola vez [144]. El fuego consume una ofrenda total: δι' ἐμπύρων, como repiten las fórmulas de los reglamentos cúlticos. Pero, ¿a quién está dirigida la ofrenda en tales casos? No se trata de los acostumbrados dioses, ni siquiera en forma asociada. Existe un perfecto anonimato, que podría hacer pensar que la destrucción por el fuego se basta a sí misma. A no ser que —como muy juiciosamente se precisa [145]— la efusión del vino (y de la sangre) tenga por objeto suscitar las potencias infernales y vengadoras. Pero sería ir demasiado lejos; la venganza sólo vendrá si hay motivos para ello; por el momento existe compromiso a través de la consagración, y el castigo del perjuro sólo será, de presentarse la ocasión, una consecuencia automática. ¿No tendría la destrucción por el fuego [146] un efecto positivo e inmediato?

En un caso límite, en que la libación se basta a sí misma, el líquido (no quemado, sino algo así como volatilizado) posee dicho efecto. En un caso mítico, el de un juramento afirmatorio por el que el perjuro queda inmediatamente convencido. Se trata del famoso juramento por el agua del Estige, de uso corriente entre los dioses. Como se sabe, es un agua infernal; se jura vaciando todo el jarro de oro, en que se halla contenida. Si se derrama «cargada de un (falso) juramento», el dios perjuro cae desplomado [147]. ¿Cómo no se iba a suscitar inmediatamente una fuerza de índole parecida en el juramento promisorio que sella un acuerdo? Esta fuerza no se suscita por contagio —el agua del Estige podría actuar como un veneno de ordalías [148]—, sino que actúa por una eliminación en sentido religioso. Su naturaleza infernal es el símbolo de lo que tiene lugar en toda libación de juramento: por ésta se relaciona en juramento con el otro mundo, creándose algo concreto idealmente, gracias a la virtud especializada de un gesto atestiguado en todas las formas del culto, pero que reviste en particular una especial significación. Si la libación ocupa un lugar primordial en el contrato prehistórico, es porque a través de ella, bajo las especies que puede admitir una mentalidad muy antigua, el contrato se objetiviza realmente.

---

[144] Así, *Il.*, III, 296: ἐκχέω tiene este valor de «aspecto verbal».

[145] P. STENGEL, *Kultusalt.*, p. 123.

[146] Juramento διὰ τοῦ πυρός: DEM., LIV, 40; fórmula pronunciada en el momento en que las llamas consumen la carne de la víctima: [DEM.], XLIII, 14.

[147] HES., *Teog.*, 775 sq.

[148] Noción probablemente vinculada a la práctica del juramento en el santuario de los Palikes: cfr. GLOTZ, *Ét. s. l'antiq. gr.*, p. 73; una historia de Heródoto habla de la absorción de la sangre del toro con fines de ordalía.

Destrucción ritual —dicho de otro modo, «eliminación»— con efecto positivo, comunicación establecida por medio de ésta con el otro mundo especialmente concebido como infernal, el otro mundo que es reserva de fuerzas y, sobre todo, de fuerzas peligrosas: he aquí un esquema mítico de conducta que podemos discernir también a otros niveles[149]. Ahora bien, existen en el ritual del juramento propiamente dicho otras prácticas que permiten reconocerlo igualmente.

Una inscripción de Cirene reproduce el juramento que había garantizado entre la metrópolis Tera y los colonos que marchaban para África las obligaciones recíprocas que se tenían que asumir en tal caso. Se había realizado un rito muy curioso. Se habían fabricado figuritas (κολοσσοί) de cera, que se habían arrojado al fuego pronunciando la fórmula siguiente: «que el que sea infiel a este juramento, se licúe[150] y desaparezca con su raza y con sus bienes». Son los κολοσσοί imágenes con la virtud de *representar,* en todo el sentido de la palabra, a los seres que éstas figuran[151]. Hay otra inscripción de Cirene parecida a ésta y no menos expresiva[152]. Evidentemente, la destrucción de las estatuillas simboliza —o más bien, predetermina— la suerte eventual del perjuro, lo mismo que el cuchillo que corta el gaznate de la víctima es una imagen eficaz, formalmente reconocida como tal[153]. Pero esta ejecución anticipada no agota el sentido del gesto. Si la amenaza no sólo no queda en algo pendiente, sino que hay algo que se cumple inmediatamente por la combustión del fuego, ello significa que el contratante se halla, también inmediatamente, *comprometido* por su «doble».

Por desgracia se han debido perder muchos ejemplos de ritos con un arcaísmo igual de sugerente. Pero, entre los que conocemos, nos queda aún un conjunto por considerar, que se revela doblemente instructivo.

La víctima ha sido inmolada. ¿Qué ocurre con sus restos? En principio, el sacrificio de juramento es equiparable a los sacrificios ctonianos, que son sacrificios totales en que la víctima queda enteramente «abandonada». En Platón se da la forma del holocausto, pudiéndose percibir todavía el sentido positivo de la destrucción por fuego[154]. Pero hay otros procedimientos no menos reveladores. De resultas del juramento hecho entre aqueos y troyanos[155], narra Homero que Príamo carga en su carro los cadáveres de los corderos sacrificados para enterrarlos, naturalmente. Había lugares en Grecia que perpetuaban el recuerdo de

149 *Journal de psychol.*, 1948, pp. 437 sq.

150 Exactamente «cae derramándose», καταλείβεσθαι: notemos que el verbo λείβω es de los que designan la *libación.*

151 Ch. Picard, *Rev. Philol.*, 1933, pp. 341 sq.

152 Cfr. Benveniste, *Rev. Philol.*, 1932, pp. 118 sq.

153 *Il.*, III, 292; efecto conjugado con el de la libación, 300.

154 El juicio tiene lugar cuando el fuego cumple enteramente con su misión (*Crit.*, 120 B). Para el valor activo del fuego, recordemos la práctica de la libación; cfr. [Dem.], LIV, 40.

155 *Il.*, III, 310, y *schol. ad. l.*

víctimas en ellos inhumadas después de un sacrificio de juramento[156]. Rito de eliminación, pues; pero la tierra es una potencia perteneciente a otro mundo en que permanece viva la fuerza inherente al juramento; de manera parecida, el cuchillo sacrificial enterrado eterniza la fe jurada[157]. Los aqueos, por su lado, están en Tróade como extranjeros: no tienen una tierra propia que pueda servir de destinataria y receptora; así, cuando Agamenón presta juramento, los restos de la víctima son arrojados al mar[158]. Pero el mar es también un más allá[159].

Fuera de este efecto «objetivo» realizado por la destrucción o eliminación, el cuerpo de la víctima tiene otro modo de acción directo y ejercido sobre la misma persona de los contratantes (el cuerpo de la víctima o, más bien, algunas partes del mismo —especialmente los testículos—). Tenemos los ejemplos de ritos muy definidos y no menos significativos[160]: se tiene *en la mano* los σπλάγχνα[161], o se pone el pie encima de ellos[162]. Y no sólo hay acción por contacto, sino también por radiación. Hay una práctica conocida fuera de Grecia y que, en la propia Grecia, se halla aislada de las demás; pues bien, dicha práctica, que parece haber sido utilizada en la promesa sacramental[163], consiste en hacer pasar al que jura por entre las partes de la víctima, de donde emanan convergentes unas líneas de fuerza. De este modo se puede «purificar» a un ejército; es decir, se puede consagrarlo[164]. Pero en la consagración se presta juramento. Platón prevé aún para su ciudad un rito parecido y con semejante valor[165]. Es quizá a esta práctica a la que conviene referir el sentido primitivo de una expresión casi constante en el ritual del juramento: τά τόμια o «las partes cortadas»: expresión a la que nunca dejó de aplicarse un vivo simbolismo[166].

Se ve claramente que estamos bastante lejos de la concepción clásica del juramento. El mismo Homero no se encuentra ya en este plano de

---

156 Tumba del caballo, PAUS., III, 20, 9; tumba del verraco, ID., IV, 15, 7 sq.

157 EUR., *Supl.*, 1204 sq.

158 *Il.*, XIX, 267 sq.

159 Ya hemos tenido la ocasión de indicar la importancia de esta notación mítica a propósito de los objetos de valor. Aquí conviene más bien poner de relieve unos parecidos justamente sugeridos por GLOTZ (*Solidarité*, p. 156): las masas de hierro incandescente arrojadas al fuego son signo de unión eterna.

160 Cfr. *Argon. de Orfeo*, 314 sq. (armas hundidas en las entrañas de las víctimas); *Il.*, III, 273 sq.; cfr. XIX, 254 (los pelos de la víctima se agarran en el momento de la inmolación).

161 HERÓD., VI, 68; LIC., 20; ISEO, VII, 16.

162 DEM., XXIII, 68; PAUS., III, 20, 9.

163 Cfr. FRAZER, comentario a Pausanias, III, 20, 9; *Folklore dans l'Anc. Test.*, tr. fr., pp. 138 sq; S. EITREM, en *Symbolae Oslenses*, XXV, 1947, pp. 36 sq.

164 PLUT., *Cu. rom.*, III; cfr. APOLOD., III, 173; HERÓD., VII, 37 sq.; O. MASSON, en *Rev. Hist. Rel.*, 187 (1950), pp. 17 sq.

165 PLAT., *Leyes*, VI, 753 D (διὰ τομίων πορευόμενος): cfr. EITREM, *o. c.*

166 En ciertas formas de juramento, se puede ver que cada participante está en contacto con *una* de las «partes cortadas».

pensamiento[167]. Sería, por lo demás, cosa errónea el reducir la oposición a «magia» y «religión». Por mucho que nos remontemos en el tiempo, parece ser que las divinidades mayores asumen el papel de presidir el juramento; pero se puede observar que ni siquiera el ritual les atribuye, en el momento de la prestación, una función activa; no son ellas quienes hacen el juramento; ni tampoco va dirigido a ellas el sacrificio. El papel que desempeñan se limita, usando una expresión característica, al de «garantes»: su intervención no puede ocurrir sino de manera diferida. Si se les ve en primer plano en la época histórica, es porque el juramento tiende a concentrarse en la fórmula afirmativa o promisoria, idéntica sustancialmente a la de un contrato o testimonio, pero añadiéndose la garantía divina.

Es la fórmula que, en una multitud de ejemplos, se denomina ὅρκος, «juramento». Pero el sentido primitivo de ὅρκος no es éste. Las fuerzas actuantes en el más antiguo juramento se perciben como emanando de una determinada materia; materias o elementos cuya lista puede quedar abierta: cuando, por ejemplo, se jura sobre una piedra —práctica mencionada frecuentemente por Pausanias—, se jura en realidad *por* la piedra[168]. Ὅρκος significa probablemente la cosa con que se entra en contacto al comprometerse en juramento. Los componentes de la palabra lo indican además[169], y ciertos empleos de la misma no dejan lugar a dudas[170]. A lo sumo, la recitación de una fórmula puede ser superrogatoria; pero conocemos juramentos que prescinden de ello[171]. Si la recitación aparece normalmente como algo indispensable es porque resulta imprescindible para explicar o explicitar; a no ser que la virtualidad del gesto vocal, concebida como la de un *carmen,* sea una fuerza particular, pero que juega entre las demás, en convergencia con las demás y del mismo orden[172]. El juramento es algo más que la declaración «reforzada» por el llamamiento a una divinidad.

Parece que las formas más antiguas del compromiso realizan dicho

---

167 En un pasaje en que queda tal vez una reminiscencia de un rito análogo al de Cirene, aparece un héroe que se pregunta sobre la eficacia de los ritos (*Il.*, II, 339 sq.); pero *Zeus* vigila (IV, 158 sq.). En otro pasaje, la desenvoltura del poeta raya prácticamente en lo burlesco: las víctimas arrojadas al mar sirven de «pasto para los peces» (XIX, 267 sq.).

168 PAUS., VIII, 15, 2: ὀμνύντας... τῷ πετρώματι («instrumental»).

169 Cfr. BENVENISTE, *o. c.*, pp. 87 sq.

170 En particular para Estige —el agua y el poder—, designada repetidas veces con el nombre de ὅρκο; en Arquíloco, 96, pan y sal = ὅρκος; para el sentido de ὁρκωμοτεῖν, propiamente «tocar el ὅρκος», cfr. ESQ., *Supl.*, 46; EUR., *Supl.*, 1190; SÓF., *Ant.*, 265.

171 Sobre la plasticidad de la noción de juramento, HIRZEL, *Eid*, p. 15. Véase sobre todo, para una civilización arcaica parecida, y muy bien observada y descrita, LUCIANO, *Toxaris*, 48 (el hecho de poner el pie sobre la piel de la víctima es un ὅρκος).

172 En *Il.*, I, 234 sq., Aquiles presta un «importante juramento» que no es ni promesa ni testimonio, pero que mira al futuro, que lo determina en virtud del cetro y del gesto, a la vez que por su palabra: acción comparable a la de la palabra adivinatoria que desencadena el efecto de un oráculo y sin la cual dicho efecto quedaba en suspenso (SÓF., *Ant.*, 1064 sq.).

compromiso, provocando un cambio de estado entre ambas partes y como creando algo entre ellas en un más allá. Si no crean realmente, al menos ponen en juego múltiples fuerzas; fuerzas que no son específicas: son las que emanan de la víctima, las que residen en su sangre, las que desencadenan su propia destrucción, etc. Son fuerzas llamadas religiosas: ya se trate de la absorción de la sangre, del entierro de los restos, del rito de los κολοσσοί, del rito de los τόμια, o de todos los usos característicos que hemos visto —y que dan fe de una variedad cada vez mayor a medida que nos alejamos de las formas estereotipadas de la edad histórica—, siempre (y sólo hemos citado unos pocos casos) es posible distinguir una estrecha analogía con determinadas prácticas de la religión. Lo privativo del compromiso más antiguo es la *intención*[173] con que se dirigen estas fuerzas y que determina, como se ha visto, ciertas particularidades del ritual; lo que se realiza sin poner otras en entredicho. Si queremos definir el prederecho en este ámbito, es por ahí por donde conviene dirigir los pasos.

II

LOS ANTECEDENTES DE LA PRÁCTICA PROCESAL

Si existe un sector donde tengamos probabilidades de ver una mentalidad jurídica constituida, ése es el de la práctica procesal. Su importancia es fundamental para los comienzos del derecho, así como para el entendimiento de los derechos arcaicos. Para evitar un sentimiento bastante directo, no hay más que referirse a los poemas homéricos, en que se nos brinda a veces la evocación de un pasado antiquísimo, algo esquematizado, pero no menos vivo[174]. Desde el momento en que, ante un tribunal todo lo rudimentario que se quiera, un demandante se ve conducido a formular —y su adversario a negar— una pretensión, lo que llamamos una idea del derecho se manifiesta en condiciones completamente distintas o, por así decir, en un espacio social distinto del que solía bastar para las ejecuciones tradicionales, es decir, para una actitud totalmente privada y como inconscientemente lícita. De ahí provienen esos parecidos y, más aún, esa comunidad de naturaleza entre las formas de la defensa del derecho y las de creación del mismo: lo mismo que a la reivindicación en justicia, la «fórmula vindicatoria» del derecho romano se aplica a la *mancipatio* o a la *in*

[173] Aquélla por la cual se define una técnica anterior a la del derecho; no podemos por menos de citar aquí el bonito texto de un juramento asirio de fidelidad, tal como se encuentra en FRAZER, *Folklore dans l'Anc. Test.*, ed. fr., pp. 142 sq. (cfr. E. DHORME, *Les Relig. de Babyl. et d'Assyrie*, p. 230): hay un despedazamiento progresivo y simbólico de la víctima, especificándose que el cabrito no ha sido llevado para ser inmolado a un dios (en un sacrificio ordinario) ni para ser matado (por impuro) —«ha sido traído para que Mati-Ilou jure sobre él fidelidad a Ashur-Nisari».

[174] *Il.*, XVIII, 497 sq.; XXVIII, 566 sq.

jure cessio, que calificaríamos como transmisión de propiedad, o al *nexum* fundador de un vínculo de obligación[175]. Acción judicial y acto jurídico: he aquí dos realidades entre las que hubo en un principio numerosos puntos en común[176]. Éstos se acusan particularmente en que, en las formas arcaicas de la primera y del segundo, aparece el derecho como objeto de afirmación absoluta —voluntaria y, diríamos nosotros, «ficticiamente» absoluta—: la primera hace aparecer en ese mismo momento la realidad de un derecho que no tiene por qué reclamarse del pasado, como si surgiera precisamente en dicho momento, tanto por la virtud de los gestos como por la de las palabras —es el caso de la reivindicación romana[177] y de formas análogas reconocibles gracias a tradiciones griegas[178]—; el segundo, de manera paralela a la mancipación romana[179] y a los comportamientos análogos que se perciben en la Grecia arcaica[180], se manifiesta a través de un *meum esse* que, según la letra, no tiene por qué salirse de sus autores o de sus títulos.

No se puede por menos de ver en todo esto una gran eficacia en la forma. La forma no es producto de la «superstición» u obediencia ciega al *mos;* es esencial al derecho mercantil. No vincula sólo a los interesados, sino que exige también el respeto de terceros y produce el sentimiento imprescindible de una garantía. No es exagerado decir que es psicológicamente creadora; lo es en sentido pleno y no sólo en su función de publicidad[181]; se le atribuye una virtud: la de fundar el derecho o, lo que equivale a lo mismo, la de provocar certeramente su enunciación imperativa.

Pero este aspecto creador no le viene *ex nihilo.*

LA ESCENA JUDICIAL DEL «ESCUDO DE AQUILES»

El examen de los inicios de la práctica procesal en Grecia permite plantear el problema. Según una teoría conocida y generalmente admitida hasta la fecha, el juicio procedería del arbitraje[182]. Notemos de

175 Cfr. H. LÉVY-BRUHL, *Quelq. prob.*, pp. 95 sq.

176 Se distinguen a veces bajo una forma muy interesante, la que consiste en hacer un contrato por medio de un juicio consiguiente a un proceso ficticio; esta institución, conocida en derecho greco-egipcio, parece que tiene sus antecedentes en el derecho griego de la época clásica (W. KENZEL, en *Zeitschr. d. Sav.; St.*, *R. A.*, 1933, pp. 152 sq.).

177 Cfr. LÉVY-BRUHL, *o. c.*, p. 112.

178 Los ritos de aprehensión están fielmente conservados en las *Leyes* de PLATÓN, XI, 914 sq., 915 c.

179 Cfr. A. HÄGERSTRÖM., *Der röm. Obligationsbeg.*, pp. 37 sq.

180 Cfr. *Rev. hist. du dr.*, 1948, pp. 177 sq. (= *Droit et société dans la Grèce anc.*, pp. 12 sq.).

181 A lo que Wundt reducía la razón de ser del mismo formalismo.

182 En particular, R. J. BONNER y J. SMITH, *The admin.*, *of just. from Homer to Aristotle*, I, pp. 27 sq.; A. STEINWENTER, *Die Streitbeendigung durch Urteil, Chiedspruch und Vergleich nach gr. Recht*, pp. 29 sq.

entrada que, de manera más o menos consciente, dicha teoría es solidaria de una concepción «naturalista», según la cual el derecho de la fuerza sería lo único que habría dirimido los litigios en los orígenes: los primeros ensayos del derecho procesal habrían consistido en efectuar reglamentos pacíficos, regularizando y neutralizando las manifestaciones de la lucha y de la *Selbsthilfe;* en un principio voluntario, el arbitraje se habría convertido «paulatinamente» en obligatorio.

Esta tesis no parece admisible. La confirmación que se hubiera pensado encontrar en el derecho romano no es nada consistente: la reivindicación no ofrece la imagen de una lucha a base de puñetazos como se había querido ver; y el embargo de una cosa o de una persona no puede interpretarse como una manifestación de la fuerza bruta, sino como el cumplimiento de un rito. Independientemente de su postulado, la explicación propuesta suscita inmediatamente una dificultad. No se trata de negar el alcance y la frecuencia del arbitraje en las épocas más antiguas; el problema de las relaciones entre arbitraje y juicio ya es de por sí bastante complejo: los primeros juicios no pudieron conseguirse sin que una de las partes, al menos, consintiera en algún aspecto (la práctica forense romana ha conservado incluso el recuerdo de esta especie de colaboración, benévola en teoría); de manera inversa, se puede decir que el arbitraje, cuando concluyó en una sentencia, pudo modelarse él mismo según una práctica de juicio socialmente establecida[183]. En cualquier caso, existe en el juicio una diferencia específica: emana, directa o indirectamente, de una autoridad colectiva; y se impone por sí solo, en vez de depender del buen parecer de los interesados. No hay continuidad entre las dos instituciones. Una no pudo salir de la otra por una «evolución espontánea», por cierto bastante difícil de situar[184].

Pero he aquí que poseemos un ejemplo antiquísimo sobre las condiciones en que apareció el juicio —a la vez que sobre la función del juicio primitivo—; se trata de la famosa escena del *Escudo de Aquiles*[185], tal y como la describe y comenta Homero —no sin escorzos y sobreentendidos, es natural—. La recordaremos sin enzarzarnos en disquisiciones hoy ya sin sentido. En el ágora, donde se encuentra reunido el pueblo, surge una disputa entre dos hombres en torno a un *wergeld* o precio de la sangre debido a causa de un homicidio: uno, exponiendo el caso al pueblo, pretende haberlo pagado íntegramente; el otro niega haberlo recibido. Ambos recurren a un juez buscando una decisión, y entonces tiene lugar el juicio. Éste está presidido por los Ancianos, que están sentados sobre piedras dentro del círculo sagrado. Los

---

[183] Puede ocurrir así en ciertas formas de «juicio» que se indican en HOMERO *(Od.*, XII, 440).

[184] Entre Homero y Hesíodo, se suele decir; o solamente después de Hesíodo. Para la crítica de esta idea de evolución, H. J. WOLF, *The origin of judicial litigation among the Greeks*, IV (1946), pp. 31 sq.

[185] *Il.*, XVIII, 497-508. Para la interpretación adoptada, remitimos a WOLF, *o. c.*

heraldos contienen a la muchedumbre. Los jueces se levantan y pronuncian según les va tocando. Hay dos talentos de oro que se han depositado y que serán para quien dictamine de manera más recta.

No se trata de preguntarse aquí cuál es el fundamento del «crédito»; la cuantía del *wergeld* puede haber sido estipulada por un arbitraje; en principio, puede haberse definido según la costumbre, cosa que es lo más probable. De cualquier manera, debió mediar un arreglo privado con el fin de limitar el derecho de venganza gracias a una suma de dinero. No se trata tampoco de investigar el sentido de las sentencias pronunciadas por los Ancianos, entre los que se instituye un concurso. Si admitimos que el poeta sabe lo que dice, se comprenderá que se trata no de zanjar la cuestión de hecho, sino de proponer una como prueba decisoria. He aquí lo esencial del problema: un juicio no lo solicita un particular, sino un órgano de la colectividad (el recurso a la justicia no es absolutamente obligatorio, sino sugerido y prácticamente impuesto por el ambiente del ágora)[186]; en cuanto al juicio propiamente dicho, o a lo que hace de juicio, nadie lo discutirá. ¿Cómo puede ser eso? Con otras palabras, ¿en qué condiciones interviene el juicio? En el estado de cosas que describe Homero no se trata de juzgar al homicidio: ello es tarea de la venganza privada. Se ha llegado a un arreglo[187], que suspende condicionalmente el ejercicio de la venganza: si no se paga el rescate, el vengador recobra su libertad para matar al adversario; como ya observaba Glotz, en ello radica el interés dramático de una escena que parecería reducirse a una «mera cuestión de arreglo de cuentas». Así se explica mejor esa especie de presión que acaba exigiendo el recurso a la justicia. Pero la iniciativa no proviene, por hipótesis, de quien llamaríamos el demandante, del que tiene el «derecho de venganza», sino del que está sometido a la venganza y «expone el caso al pueblo»[188].

Tenemos aquí, a la vez esquematizada y poetizada, la imagen de un proceso primitivo del que conservará la impronta del derecho posterior; pues, incluso en el derecho de la época clásica, el problema que se plantea al juez es el de si una de las partes está o no cualificada para una ejecución: el juicio homologa un derecho con su ejecución[189]. Hay derechos privilegiados que se encuentran definidos por el hecho de no

---

[186] Hay que añadir que no sólo la presencia de los heraldos acusa el carácter propiamente público del juicio, sino que también, al menos según una conjetura bastante seductora de Wolf, se daría aquí una participación en el juicio por parte del pueblo: lo único que parece que pueda decidir cuál es la mejor sentencia es su aclamación (cfr., *Il.*, 534 sq.: ἐπαινεῖν, 610).

[187] Sobre el carácter religioso del mismo, cfr. GLOTZ, *Solidarité*, pp. 94 sq.

[188] Sobre otro aspecto de la «justicia» primitiva (justicia feudal en la Beocia del tiempo de Hesíodo sobre todo), cfr. WOLF, *o. c.*, pp. 57 sq., que muestra cómo el juicio no tiene tampoco su origen en esta especie de policía: dato negativo que nos limitaremos a señalar, pero que completa el que atañe al arbitraje.

[189] Cfr. *Arch. d'histoire du dr. or.*, I, 1937, pp. 129 sq. (= *Droit et société dans la Grèce anc.*, pp. 69 sq.).

colegirse de la justicia (el heredero de su familia, el comprador de bienes de Estado, etc.). Sólo intervendrá una acción de la justicia para con ellos en el caso de que la ejecución por ellos autorizada fuera entrabada por un adversario (el procedimiento tomará la forma de una acción penal dirigida contra éste)[190]; ello da fe de la verdadera primacía de la virtud ejecutoria. De manera semejante, una cuestión como la del estatuto del hombre libre, tanto en Atenas como en Roma, será suscitada por el gesto liberador de un *assertor* que se oponga a la retención de un presunto esclavo: la cual tiene su valor eficaz por sí misma, pero que está provisionalmente neutralizada por una intercesión igualmente ritual. Contemplemos, por otra parte, las formas del derecho arcaico; éstas nos ponen en presencia de casos parecidos al del *Escudo de Aquiles*. Si la justicia de la polis pudo imponer el reglamento judicial de las causas del homicidio, fue controlando primero el derecho del vengador, por iniciativa del que estaba sometido a la venganza[191], en esos tribunales que eran santuarios y de los que se puede presumir que eran lugares de asilo. Una práctica como la de la perquisición domiciliaria del objeto robado produce primero sus efectos por sí misma y sin recurso a la justicia; éste sólo tiene lugar tras la protesta del adversario cuando puede eximirse de una violación de las reglas; es el caso del *Himno homérico a Hermes*, cuya índole jocosa no le impide ser un documento interesante[192].

Así pues, el juicio nos aparece primero en condiciones especiales. Existe un sinfín de actos regulares —prendimiento, embargo, ejecución capital...— que, en principio, prescinden de él. Lo que ocasiona el juicio no es de por sí el ejercicio de esta «justicia privada», sino la oposición de la otra parte, que contesta la legitimidad. La tarea del juicio es la de permitir o denegar la ejecución. Una autoridad pública no puede hacer más, para empezar, que controlar una facultad consuetudinaria de acción personal. Y aun para hacerlo, es preciso que afirme bien su autoridad pública. Así se define una función inteligible del juicio en el estadio más antiguo, al mismo tiempo que su índole propia o irreductible.

Con ello se plantea otro problema. Las reglas, a la vez respetables y coercitivas, que se imponen a los litigantes, esas formas en que consiste la acción procesal y en que se percibe inmediatamente que poseen una eficacia propia, unidas al sistema cuya edificación parecería gratuita en la hipótesis de que la institución del juicio procediera de componendas ocasionales y arbitrarias, vemos que concuerdan con un régimen de ejecuciones legítimas. Más aún, dichas ejecuciones están *figuradas* en el derecho. La virtualidad de la acción procesal se deriva de las mismas:

---

190 Cfr. E. Rabel, «Δίχη ἐξούλης u. Verwandtes», en *Zeitschr. d. Sav.-Stift., R. A.*, 1915, pp. 340 sq.; 1916, pp. 1 sq.; 1917, pp. 296 sq.

191 Esto aparece simbolizado en el juicio de Orestes que refiere Esquilo: por parte del acusado, aparece el tema de la súplica; veremos cómo se articula precisamente este tema con otras formas de prederecho.

una *manus injectio* cuya validez se pone en tela de juicio afirma, antes de ser controlada —y por esto mismo—, un valor incondicional[193]. Ocurre que toda esta actividad transvasada a la acción procesal estaba sometida a una regla concreta a la vez que dotada de un poder inmanente. El autor de una perquisición a domicilio debió observar siempre unas condiciones; pero si las observaba, y en virtud de un acto correcto, tenía asegurada *a priori* su preeminencia sobre el adversario. Pero es un caso que nos hace reflexionar, pues, detrás de la acción procesal, entrevemos un ritual y, detrás del ritual, entrevemos una «magia»[194]. Resumiendo: si la eficacia de los simbolismos es anterior a la acción procesal, cabe investigar las formas bajo las que se presenta, en tiempos muy antiguos, lo que se convertirá en afirmación del derecho. Retendremos algunas de ellas, en la medida en que ciertas alusiones o reminiscencias nos lo permitan.

ORESTES EN LA TUMBA DE SU PADRE

En el derecho ateniense de la época clásica, el heredero legítimo viene designado por el hecho de tomar posesión, ἐμβατεύει. El mismo verbo se aplica al acreedor que toma posesión, al vencimiento, de un fondo hipotecado. Un verbo parecido, ἐμβαίνειν, indica a veces, aún tardíamente, una toma de posesión del comprador[195]. No parece que haya en ello la solemnidad propia a la pena de la nulidad. Pero sí aparece la reminiscencia de un acto parecido a los que tienen eficacia propia —y en función de los cuales conviene entender los empleos más antiguos de la acción judicial—. El título de legítimo heredero tiene una protección judicial, la de la *diamartiria,* que consiste en hacer intervenir testigos cuyos «testimonios» bastan para paralizar una petición de heredad frente a un *suus*[196]; está protegido, en segundo lugar, por esa δίκη ἐξούλης originada por la oposición a un embargo regular: un pasaje de Iseo muestra la relación directa y concreta que puede haber todavía en el siglo IV entre la toma de posesión, la función de los testigos y la «expulsión» por un adversario[197]. Pero, ¿cuáles son los antecedentes de

[192] *Himno a Hermes,* 371, 372, 373.

[193] NOAILLES, *o. c.,* pp. 167 sq.

[194] HUVELIN, *Magie et dr. indiv.,* pp. 30 sq. Para el ceremonial de la φωρά griega, paralela a la *questio lance licioque* del derecho romano y al procedimiento de muchos otros derechos, véase GLOTZ, *Solidarité,* pp. 203 sq. Después de Glotz, se ha solido insistir en las rarezas de este ceremonial con respecto al cual una interpretación «racionalista» no tendría obviamente sentido; los hechos romanos, que desafortunadamente se presentan con demasiadas incógnitas, no dejan de ser, sin embargo, particularmente sugerentes (cfr. DE VISSCHER, *Études,* pp. 257 sq.).

[195] BEAUCHET, *Hist. du dr. privé de la rép. ath.,* III, pp. 594 sq., 262 sq., 117 sq.

[196] Cfr. *Nouv. Rev. hist. du dr.* (1927), pp. 5 sq. (= *Droit et société dans la Grèce anc.,* pp. 83-102).

[197] ISEO, III, 22, cfr. 62.

la ἐμβάτευσις? Viene a cuento esta pregunta, pues, etimológicamente, la palabra significa el hecho de «penetrar en» o de «poner el pie en».

En las *Coéforas* de Esquilo, Orestes, habiendo regresado en secreto a Argos para vengar a su padre Agamenón, va primero a su tumba a rendirle homenaje. Su hermana Electra, que esperaba angustiada su regreso, pero que aún no sabe nada, reconoce sobre la tumba un cabello que Orestes ha depositado, así como las huellas de sus pasos. No hay ninguna duda para ella de que se trata de su hermano[198]. Eurípides se ha divertido en una escena de su *Electra* criticando este dato, que puede remontarse a mucho tiempo atrás[199]. Esta parodia no es más que puro humor[200]. De hecho, aparece en la misma situación una especie de postulado que es compartido por los tres trágicos: sólo Orestes ha podido llegar a la tumba de su padre de la manera en que se nos describe. Sólo él estaba posibilitado para subir hasta lo alto del túmulo y realizar ese rito de la ofrenda del cabello que, concretamente, establece un vínculo religioso entre el heredero varón y su autor[201]. La ἐμβατεύσις de Orestes tiene su contrapartida sacrílega en el hecho del usurpador Egisto, que baila sobre la tumba de Agamenón —acto ritual a su modo, pero de sentido evidentemente opuesto[202].

No conviene olvidar que se trata, como ya se ha dicho[203], de problemas «dinásticos» que surgen a veces en la leyenda y en la misma tragedia. La sucesión propiamente dicha se refirió, en un principio, a los hijos de «reyes», jefes, sacerdotes o adivinos. El acto que la probaba tenía un valor definido: cuando se considera que los poemas homéricos emplean tan a menudo estos patronímicos, que son una de sus características, se comprende entonces mejor una expresión como la de Heródoto, ἐμβατεύειν τοῦ ὀνόματος, que significa, para determinados personajes influyentes, el hecho de arrogarse una filiación a la vez que un nombre y que, por el sentido etimológico del verbo, puede encerrar la idea del rito que había servido primitivamente para fundar el derecho[204].

Hay otros simbolismos de la toma de posesión, a veces muy parecidos. Como por ejemplo, los que se indican con palabras compuestas con βαίνειν, «marchar»; casos en que los empleos «figurados» permiten reconocer algo así como unos ritos de entronización o investidura, co-

---

198 ESQ., *Co.*, 172 sq. Cfr. SÓF., *El.*, 909 sq.

199 El escenario de Orestes en la tumba de su padre se remonta probablemente, por lo menos, a Estesícoro, poeta del siglo VII.

200 EUR., *El.*, 899 sq.

201 Cfr. ESQ., *Co.*, 205 sq., para la distinción de los dos momentos: el segundo rito no puede realizarse por medio de otra persona. Para la significación del primero, SÓF., *Ayax*, 1168 sq.; cfr. EITREM, *Opferrit.*, pp. 435 sq.

202 EUR., *El.*, 326 sq. Una fórmula de un juramento proverbial en *Il.*, IV, 177, sugiere la idea de la práctica ritual, la cual es paralela, si se mira bien, a una fórmula de «juramento» en *Il.*, II, 260.

203 M. DELCOURT, en *Ant. Class.*, 1938, p. 43.

204 HERÓD., III, 63, 67 (presunto hijo de rey); IX, 95 (presunto hijo de adivino).

mo es el caso del ἐπιβαίνειν que emplean Homero y Hesíodo[205]; ἀμφιβαίνειν, cuando expresa la propiedad real o divina, recuerda esa práctica tan conocida en la religión por su efecto purificatorio o consagrante[206]. Pero hay aquí un simbolismo a retener, el de la circumambulación, por la doble razón de que suministra a la leyenda un «motivo» que, por cierto, ya no es tan transparente, y por encerrar, a su vez, un significado «dinástico». Cuando Jasón, que viene a reivindicar la heredad patria, se presenta de incógnito ante el usurpador Pelias, éste queda consternado, pues el recién llegado resulta ser el «hombre con una sola sandalia» del que le había anunciado un oráculo que debería guardarse[207]. Con este motivo se han elaborado hipótesis que, sin dejar de ver lo esencial, no son siempre necesarias[208]. La leyenda nos hace saber lo esencial sin grandes esfuerzos: para Pelias, amenazado con ser desposeído, esta desposesión viene significada por el atuendo de un rival que va a habilitarse como legítimo sucesor por medio de un rito de *embateusis*. Rito particular éste, cuyas analogías vamos a intentar descubrir; por lo demás, el calzado tiene de por sí una función simbólica. En la leyenda de Teseo, el padre del héroe le deja unas sandalias y una espada; «signos» por los que el hijo es reconocido al llegar a la mayoría de edad —reconocido en el doble sentido de la palabra, pues, en la misma leyenda, Teseo es declarado por su padre futuro heredero[209].

Las prácticas que entrevemos y que evocarían por sí solas esas imágenes de entronización mítica que nos brindan, por ejemplo, Irlanda o la India, reúnen en Grecia suficientes elementos para poder establecer paralelismos. El simbolismo del pie y del calzado, en la vida religiosa, es de una notable universalidad. Retengamos, de entre el cúmulo de hechos colegidos[210] en repetidas ocasiones, algunas indicaciones pertinentes. En primer lugar, nos interesa constatar que la palabra ἐμβατεύειν, propiamente dicha, aparece empleada en ciertas formas de ritual[211]. Corresponde al gesto de poner el pie en un objeto con significado y virtualidad de índole religiosa. El que jura tiene colocado el pie sobre los τόμια; la purificación del suplicante, la cualificación por el matrimonio y la consagración en los misterios se cumplen con el mismo

[205] En particular HES., *Teog.*, 392 sq., en un contexto muy interesante (distribución de cargos con ocasión de una subida al trono).

[206] El verbo, en perfecto, designa una soberanía adquirida *(Il.*, I, 37; *Od.*, IX, 198). Compárese con el rito legendario de la fundación de Sardes (HERÓD., I, 84). Por otra parte, los tres casos cósmicos de Visnú (en un ritual de entronización) no carecen de analogía con el triple recorrido de Talos por la isla de Creta (APOL. RO., IV, 1644).

[207] PÍND., *Pit.*, IV, 70 sq. Otro oráculo —el mismo bajo una forma más general (ROBERT, *Heldens.*, p. 767)— le predecía la muerte a manos de otro Eólida, es decir, de un rival perteneciente al mismo linaje.

[208] Cfr. S. REINACH, en *Rev. Arch.*, 1932, I, p. 93; J. BRUNEL, *ib.*, nueva serie, IV (1934), pp. 41 sq.

[209] PLUT., *Teseo,* 3, 5; 12, 2-3.

[210] Cfr. J. G. FRAZER, *Tabou,* tr. fr., pp. 258 sq.; Th. WÄCHTER, *Reinheitsvorschr. im griech. Kult,* pp. 23 sq.; W. DEONNA, en *Rev. Hist. Rel.*, 1935, pp. 61 sq.

[211] Cfr. Ch. PICARD, *Ephèse et Claros,* p. 303.

gesto sobre la piel de una víctima[212]. Y las mismas particularidades específicas que permiten ver ritos legendarios de entronización o de toma de una herencia, aparecen en una práctica perteneciente a una especie de fondo común de la religión, y que halla singulares aplicaciones en las historias de héroes. Hay numerosos reglamentos cúlticos que prescriben el ir descalzo o llevar determinado calzado; pero hay casos en que llevar uno de los pies descalzo, designa a tal oficiante, o fiel, poniéndole incluso en comunicación con una fuente de energía religiosa, como la piel de una víctima en el caso de un iniciado[213]. La práctica es idéntica a la de la leyenda de Jasón. Ésta reaparece en otros lugares y con significados distintos; así, en el preciso momento en que va a cualificarse por su hazaña iniciática, recibe Perseo de varias divinidades notables atributos, en particular las sandalias de Hermes; pero se ha conservado una variante reveladora, sgún la cual el héroe no recibe más que *una* sandalia[214]. No se puede por menos de pensar igualmente en esa usanza de las sociedades militares, en que la misma práctica parece haber tenido un sentido de consagración —quizá en un contexto, como se suele decir, de *deuotio*[215]—. Otra forma y otra aplicación de este simbolismo aparecen en un ejemplar de esa leyenda de magos, que es un producto de la Grecia arcaica: se hallaron en el borde del cráter del Etna las sandalias que Empédocles había dejado antes de precipitarse en su apoteosis[216].

Todo ello son proyecciones diversas del pensamiento en diversos planos de sociedad y de creencia; pero es el mismo pensamiento. Ἐπιβαίνειν significa penetrar en un ámbito religiosamente cualificado[217]: la representación espacial (espacio del santuario mítico) resulta esencial. Se trata, pues, de ponerse en contacto con determinadas fuerzas, sobre todo con las emanadas de la tierra[218]. En esta especie de concentrado de *heredium* que es la tumba de un padre, hay materia para fundar una ἐμβάτευσις que permita entrar en relación inmediata con los «dioses del linaje paterno»[219].

---

212 ID., en *Rev. hist.*, 1931 (CLXVI), p. 33; *Rev. Ét. gr.*, 1933, pp. 390 sq.

213 FRAZER, *o. c.*, y *Paus. descr. of Gr.*, III, p. 277; AMELUNG, en *Disc. della Pont. Ac. rom. di arch.*, 1907, pp. 121 sq.

214 ARTEM., *Oneirocr.*, IV, 63.

215 Un caso célebre es el de los doscientos plateos que, al producirse el sitio de su ciudad, hacen por la noche una salida desesperada (TUC., III, 22). La práctica aparece en otro contexto como un *uso* (*Schol. Pind. Pyth.*, IV, 133) entre los etolios; cfr. VIRG., *Aen.*, VII, 689 sq., para un destacamento de guerreros italiotas.

216 DIÓG., LAERC., VIII, 69: dato que, si bien algo tardío (cfr. J. BIDEZ, *Vie d'Empédocle*, pp. 69 sq.), no quiere decir que sea un invento gratuito.

217 Sobre la relación con la idea de iniciación —incluida la iniciación filosófica—, cfr. WILAMOWITZ, *Platón*, II, p. 40, 1.

218 Cfr. KAKRIDIS, EN *Hermes*, 1928, p. 427. Destaquemos una determinada práctica en la consulta de las divinidades ctonianas: la tierra pisoteada (CIC., *Tusc.*, II, 60; cfr. ROHDE, *Psyché*, p. 99).

219 Aparece una cierta relación entre estos dioses paternos y el verbo ἐμβατεύειν referido a una retoma de posesión (y a una reentronización) en EUR., *Heráclides*, 876 sq.

Queda entendido que las fuerzas utilizadas en actos como el que acabamos de ilustrar, no juegan en el orden prejurídico arbitrariamente. El que realiza actos eficaces está asistido por los suyos: grupo de parientes como aquellos de los que son sucesores los testigos de la «diamartiria», o grupo de vecinos como los que participan en cierto modo la perquisición domiciliaria del objeto sustraído. Por otro lado, el llamamiento a la sociedad puede producirse a través del acto mismo que desencadena las fuerzas religiosas; una imprecación contra un adversario parece revelarse en dicho acto, en cuanto que se hace públicamente[220]. Ahora bien, existe toda una serie del prederecho que es del orden de la imprecación. A decir verdad, abarca formas muy diversas. Las hay, en primer lugar, que son antecedentes directos de la acción en justicia.

La demanda en justicia en materia de homicidio se inicia con un rito tradicional llamado la πρόρρησις: el acusador, que hace el papel de vengador, pronuncia una «prohibición» contra el asesino, constriñéndolo a no volver a participar en actos religiosos y a no aparecer en santuarios ni en lugares públicos. Todavía en la época clásica, si bien se trata de un acto meramente privado e incluso de una patente parcialidad, la prohibición guarda todo su efecto, al menos en principio. Pero en la acción judicial, sus avatares resultan bastante característicos. El derecho, que ha heredado de ello, le atribuye sin más el mismo valor que a una citación[221], integrándola en cierto modo en el sistema judicial. Pero la integra mal; da la impresión de que la prohibición, por su efecto inmediato e incondicional, es un elemento abertante. Desde el siglo V será prácticamente sustituida por una verdadera demanda, teniendo que vérselas con un derecho procesal laico, de cuyas incidencias queda frecuentemente dependiente y, finalmente, es pronunciada por un magistrado[222]. Subsiste, pero en otro plano, por respeto a una tradición religiosa. Sin embargo, parece haber sido algo necesario en los inicios; no hay más que ver el lugar que ocupa en la ley de Dracón; en el momento de instituirse el control soberano de los tribunales, significa las atenciones que se tienen respecto de la venganza, que debe someterse a ella. El valor imperativo que pretende tener la prohibición, le viene entonces por hipótesis. Conviene considerarla en su pasado.

---

[220] En este caso extremo cabe destacar el carácter social de los actos del prederecho: no es en una actividad privada, secreta e ilícita, como quería Huvelin, donde se pueden hallar los antecedentes del derecho, aunque se tratara de esa parte del derecho que él consideraba de manera especial.

[221] Cfr. DARESTE, HAUSSOUILLIER, REINACH, *Inscr. jur. gr.*, II, p. 12.

[222] Sobre la πρόρρησις en el derecho, cfr. *Antiphon*, Coll. Uni. Fr., pp. 140 sq.

Hay una supervivencia muy interesante; y es que se sigue dictando contra los desconocidos. El motivo es que tiene un efecto independiente de las posibilidades de la acción humana. Con relación al asesino presunto y designado, equivale a una declaración de fuera de la ley o *sacratio;* pronunciada por un particular, sigue teniendo por sí sola un efecto de excomunicación. Por otra parte, sirve de preludio a la venganza que va a ejercerse, confiriéndose una eficiencia religiosa; existe una gran similitud entre ella y las imprecaciones a que da lugar el asesinato. Éstas tienen como objeto inmediato el suscitar —literalmente— la potencia del muerto[223]; aquélla está en relación con la misma potencia, en un rito particular cuya forma primitiva es posible descubrir. La πρόρρησις, pronunciada en el ágora desde la época de Dracón, fue pronunciada, en un principio, sobre la tumba de la víctima. El mito, que brindaba ilustres precedentes al derecho criminal, conservaba el recuerdo de presuntas acciones de homicidio que habían empezado así[224]. De hecho, la «prohibición» es un acto complejo en el uso más antiguo: el rito oral no se separa de una práctica cuya casuística religiosa podía aún exhumar la tradición en el siglo IV[225] y que consiste en llevar una lanza en el cortejo fúnebre, dejarla hincada en la tumba y vigilar la tumba por un espacio de tres días. El muerto, que «combate con los suyos» y contra el que se precave el homicida practicándose a veces mutilaciones a efecto mágico, se halla, por tanto, sustancialmente asociado a la venganza mediante el rito, así como lo está en la *embateusis* a una transmisión hereditaria. Por el rito participa el vengador de una fuerza por la que se asegura el cumplimiento de su venganza, y que actúa de forma inmediata: la lanza que se «lleva contra»[226] el enemigo no representa sólo el instrumento material de un asesinato compensatorio, sino que es un objeto religioso comparable al dardo lanzado por el fetial romano sobre el territorio enemigo al inicio de una guerra[227], y comparable, igualmente, al atributo distinto de ese *Zeus Areios*[228], cuyo epíteto está emparentado con el nombre del célebre tribunal para crímenes de sangre[229] y que aparece, asimismo,

---

223 Cfr. en conjunto, toda la escena *lírica* de las *Coéforas*, 315-378, así como la escena que le sigue.

224 Cfr. HARPOCR., *s. v.* ἐπενεγκεῖν δόρυ.

225 En una consulta otorgada por los «exegetas» sobre el tema de la muerte violenta de una liberta, cuyos autores pretenden perseguir el antiguo amo, aparece indicado el rito con precisión, recordando expresamente la práctica legendaria (cfr. HARPOCR., *o.c.*); pero se excluye la idea de un proceso judicial: [DEM.], XLVII, 69 sq.

226 Así aparece designado el rito que se realiza en el preciso momento de los funerales.

227 La comparación ha sido indicada por GLOTZ, *Solidar.*, p. 70. Sobre el significado «mágico» del rito romano, cfr. J. BAYET, en *Mélanges de l'Éc. fr. de Rome*, 1935, pp. 1 y siguientes.

228 Cfr. A. B. COOK, *Zeus*, II, pp. 705 sq.

229 El nombre del tribunal del Areópago estuvo siempre relacionado con el nombre de Ares, al igual que los nombres de los dioses que llevan un epíteto formado con esta

asociado a una ordalía mítica de Olimpia en que perece, bajo la lanza de Pélope, el rey Enomao, portador de lanza[230].

El conjunto del rito, del que es una expresión oral el *carmen* de la πρόρρησις, no es una «señal de hostilidades» en el sentido de mera representación; es algo más activo; en efecto, es una acción mágico-religiosa. Es así como entra en el derecho la «prohibición», imponiéndose al mismo; pero precisamente por el hecho de que su función deja de ser la misma, su índole primordial queda como disuelta en el derecho propiamente dicho.

El acoso del deudor

En casos distintos al homicidio, es posible que la imprecación haya dado su primera forma a la acción en justicia; es, al menos, lo que parecen indicar algunos testimonios lingüísticos[231]. A esto se reduce, por desgracia, todo lo que cabe decir. Se trata ahora de considerar algunos ritos que son también, a su manera, antecedentes del derecho, pero menos directamente emparentados con la instancia. Parece, además, que nos suministran una importante contrapartida para el conocimiento de los orígenes del derecho propiamente dicho.

Las «ejecuciones» prejurídicas, de las que acabamos de ver algunos ejemplos privilegiados, no constituyen un sistema que se pueda bastar a sí mismo. Hay reacciones individuales que pueden desencadenar el sentimiento colectivo por simpatizar con ellas, pero que no pueden beneficiar la potencia social que un grupo familiar, por ejemplo, pone a disposición de la venganza de la sangre[232]. Más o menos pronto, algunas serán sancionadas en el derecho (en una parte del derecho delictual, del derecho familiar e, incluso, del derecho contractual en cuanto que éste no tiene a su disposición las coerciones consuetudinarias). Pero constatamos también que dichas reacciones utilizaron en un principio procedimientos mágico-religiosos, cuya virtud sirvió de preludio a la del derecho y respecto a las cuales parece —de manera contradictoria, pero no menos instructiva— que tan pronto fueron apartadas formalmente por el derecho como estuvieron bastante ligadas al establecimiento del mismo.

---

palabra, existe en la falda de la colina del Areópago un santuario de Atenea Areia (PAUS., I, 28, 5).

230 Así aparecen los dos adversarios antes de la prueba en uno de los frontones de Olimpia; uno de los altares del santuario estaba considerado corresponder a aquél en que Enomao había hecho sacrificios, en el momento de la ordalía, a Zeus Areios.

231 Cfr. GLOTZ, *o. c.*, pp. 251 sq. Conviene señalar también que el juramento que acabará siendo introductorio de instancia no carece de afinidades con la imprecación (ejemplo interesante en este sentido es κατοηνύναι, «jurar contra», en HERÓD., VII, 65).

232 Curiosa contrapartida: en la leyenda, una venganza de sangre que no puede llevarse a cabo por la vía ordinaria recurre a una maldición que tiene por objeto a todo un pueblo (PAUS., V, 2, 2 sq.).

Hay una práctica muy conocida que puede suministrarnos un tema en este sentido, y cuya huella podemos detectar en Grecia. Dicha práctica fue admitida por varios derechos indoeuropeos, en que aparece como una tradición común. Para mostrar cómo se sitúa en un conjunto social, nos resultará cómodo referirnos a uno de estos derechos. En la antigua Irlanda, toda acción judicial se iniciaba con un embargo —esto no lo decimos con ánimo de exotismo—. Pero el embargo sólo puede realizarse si se trata de un igual o de un inferior. Ante una superioridad social, aquel que llamaríamos el acreedor no se halla necesariamente desarmado: irá a la puerta del deudor y allí ayunará hasta haber conseguido satisfacción. Algo parecido observamos en la India, donde el funcionamiento es un poco diferente, pero comparable, adoptando el nombre ya clásico, de *dhārṇa.* Al sobrevenir la época del derecho, se dio bajo una forma parecida a la acción procesal (ésta es la forma en que conocemos actualmente dicha institución). Pero podemos presumir de entrada que tuvo un pasado de índole muy distinta.

En Grecia no la conocemos en esta modalidad; y tampoco tenemos pruebas directas de una modalidad más antigua. Pero, como ocurre a menudo en el universo griego, poseemos un derivado mítico. Es Glotz quien tuvo el mérito de señalarlo[233]. Mito nada abstracto, sino explicación *(aition)* de una ceremonia délfica de cuya antigüedad tenemos sobradas pruebas[234]. En un momento en que el hambre hacía estragos, los sujetos del rey se agolpaban a su puerta implorando reparto de alimentos, a lo que el rey accedía —al menos con los de más alto rango, pues no tenía para todos—. Una pobre huérfana, Carila, se presenta. El rey la desaira y la vapulea con su alpargata. Ella acaba ahorcándose. Pero el hambre arrecia, a lo que viene a unirse la peste; la gente se acuerda entonces de Carila y se le tributan los honores perpetuados por un rito periódico en que se mima el drama. Hasta que vino Glotz a hacer su observación, la analogía había pasado desapercibida; quizá por aparecer en un conjunto ritual y en un medio de nociones e imágenes, ciertamente de gran riqueza, pero que impide ver naturalmente toda reminiscencia de prederecho[235]. Sin embargo, el dato mítico-ritual tiene la ventaja de sugerir diversas asociaciones e implicaciones que no conseguiría hacer aparecer por sí solo el rito «juridicizado» del *dhārṇa.* Pues en éste hay un elemento esencial que está ausente. Los ayunadores mueren, a veces, exhaustos a la puerta de sus deudores; los códigos han previsto incluso este caso, pero no pasa nada más. En la historia de Carila, que transcurre «en la puerta» del rey, el rechazo opuesto a la petición de un don de comida, a la vez gratuito y obligatorio, pro-

[233] GLOTZ, *o. c.*, pp. IX y 64.

[234] PLUT., *Cu. gr.*, 12. El ceremonial pertenece a la antiquísima serie de las fiestas celebradas cada ocho años.

[235] Ya se ha observado de pasada el simbolismo del calzado; no puede por menos de hacernos pensar en el ceremonial que aparece en la historia bíblica de Rut.

voca una calamidad general por la acción del espectro del muerto. La eficacia de la práctica primitiva reside en la amenaza de una venganza póstuma. En nuestro caso, dicha amenaza se realiza. Se creía que una muerte por inanición habría solucionado el problema de raíz —modo de suicidio que aparece a menudo entre los griegos—; la historia ha adoptado otra solución que es, en la leyenda y la costumbre, un modo femenino.

Esta amenaza, no obstante, es la implicada por el mismo ritual de la súplica en general; es la que formulan las Suplicantes en la obra de Esquilo en que ella es el elemento trágico por excelencia[236]. La súplica tiene en el prederecho una función muy extendida —integración en el grupo, infeudación, pacificación de venganza—, sin hablar de su empleo en el ámbito propiamente religioso. Lo que conviene retener aquí es el simbolismo por el que emparenta con ese acoso del deudor que suministró al derecho arcaico uno de sus más expresivos formalismos, y por el que se vincula también a usanzas profundamente arraigadas en la vida social. No sólo utiliza un material con virtualidades religiosas (rama de olivo rodeada de un fajín de lana), sino que se configura según determinados lugares y exige una postura particular que es precisamente la postura de sentado[237], que tiene un gran valor simbólico[238], por *representar* a la vez el estado de duelo, al muerto en los infiernos, al condenado y al candidato a la purificación o a la iniciación[239]. El drama de la súplica pertenece a toda una serie legendaria y cúltica[240] en que se invoca a una potencia mágica de realeza, y que es pecisamente una serie a la que pertenece la historia de Carila. Se le puede ver funcionar, de hecho, en el lugar de la colectividad, y es característico que la ciudad le haga un sitio todavía[241]. Los atenienses conservan una imagen permanente en ese altar de la Piedad, en las puertas[242] de la antigua ciudad, en que los hijos de Heracles, según se decía, habían implorado y conseguido contra su perseguidor la protección de la ciudad. Cosa notable era, en esta ocasión, cuando se hacía coincidir[243] la institución con un rito de la fiesta de las Pyanepsias en que aparece la *eiresiônê* (rama de olivo que sirve para hacer la colecta, o una especie de *éranos*); esta colecta, que tiene una virtud de ben-

---

236 ESQ., *Sup.*, 455 sq.

237 Los términos (καθέζεσθαι, καθῆσθαι, ἕδρα) dan buena fe de ello. Se trata de una especie de postración: cfr. H. BOLKENSTEIN, «Theoph. Char. der Deisidaimonia», en *Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, XXI, 2.

238 Cfr. *Ant. class.*, V, pp. 334 sq.

239 H. DIELS, *Sibyll. Bl.*, p. 123.

240 Cfr. H. USENER, *Kl. Schr.*, IV, pp. 116 sq.; el escenario del principio del *Edipo Rey* conviene ser tenido en cuenta a este respecto (cfr. M. DELCOURT, *Stér. myst. et naissance maléf.*, p. 74).

241 ARIST., *Const. de At.*, 43, 6.

242 WILAMOWITZ, *Aus Kydathen*, p. 207. Historia que aparece en APOLOD., II, 167.

243 PLUT., *Teseo*, 22; cfr. ROBERT, *Heldensage*, p. 656. Sobre sus implicaciones, cfr. P. ROUSSEL, en *Rev. Ét. Gr.*, 1942, pp. X sq.

dición —con tal de sacar algo, claro—, se realiza en las puertas de cada ciudadano[244]. En suma, pues, constatamos una viva analogía en un conjunto de prácticas muy variadas, en que siempre se trata de conseguir una asistencia o prestación por medio del símbolo eficaz, que opera como una coacción religiosa.

Además de maldición condicional o implícita, el rito puede ser también maldición efectiva e inmediata. Se va a la puerta de quien está maldito para proferir las palabras vengadoras con poder mágico. En la tragedia, la queja lírica que deja oír el héroe o heroína en la puerta del palacio paterno, de donde se le ha expulsado, tiene el valor de un *carmen*[245]. Conviene no olvidar que, en la edad del derecho, prácticas que son antecedentes o sucedáneos de acción procesal, pero cuya significación prehistórica sigue siendo sensible, se realizan en la puerta de un adversario. Es en Roma donde tenemos la muestra más patente: la *vagulatio* es definida por Festo como *quaestio cum convicio,* y las XII Tablas permiten recurrir a ella, durante tres días francos, con relación al testigo que ha faltado a su deber[246]; el origen de la palabra indica una queja ritual[247]; la *vagulatio* tiene lugar precisamente en la puerta. El derecho, que prohíbe por cierto el empleo del *carmen*[248], hace aquí de uno de sus derivados algo muy parecido al procedimiento judicial. También con respecto al testigo guarda todavía Grecia un recuerdo de antiguas coacciones[249]; pero éstas las vamos a ver en acción en un plano distinto.

La maldición de Altea

Hay una palabra, visiblemente de gran antigüedad, que se ha especializado con un sentido patético para los casos de la venganza de sangre; es ἐπισκήπτειν. Se aplica sobre todo a las recomendaciones de un moribundo, el cual revela a los suyos el nombre del agresor, dándoles la misión de perseguirlo[250]. Si en la época clásica no tenía esta suprema recomendación ninguna razón de ser más que en el caso en

---

244 [Heród.], *Vida de Homero,* 17, v. 12.

245 Sóf., *El.*, 102 sq. Cfr. Esq., *Coéf.*, 320 sq.

246 Festus, 514; XII Tablas, 2, 3.

247 Propiamente, *vagido* designa el grito de las crías de los animales; Electra, en el pasaje de Sófocles antes citado, compara su queja al grito del ruiseñor; vemos en esto una reminiscencia mítica (historia de Procne), pero conviene destacar por otro lado que el canto que acompaña la búsqueda de la *eiresiônè* es el «canto del Ruiseñor».

248 Particularmente la *occentatio,* que es un canto con valor mágico (Huvelin, *Ét. de dr. com. rom.*, pp. 235 sq.); la composición de la palabra hace pensar en el verbo *obvagulare* del texto antes citado.

249 Cita del testigo a su puerta [Dem.], XLIX, 19; argucia formalista, por practicarse precisamente en el caso en que se comprueba la ausencia (Michel, *Rec. d'inscr. gr.*, n.º 34, l. 41 sq.).

250 Antiphon, I, 1, 29; Lis, XIII, 4, 41, 42, 92, 94.

que no era cierta la responsabilidad del asesino, no deja por ello de constituir la supervivencia de un uso mucho más general y que responde perfectamente a la noción del poder del muerto en unas condiciones de venganza privada[251]. Esta noción no es más que un recuerdo, pero que sigue, sin embargo, muy activo en el plano de la moral y de la religión. Además, ἐπισκήπτειν puede emplearse para expresar las últimas voluntades en materia patrimonial[252]. Pero resulta que no es un término del derecho. El cumplimiento de las últimas voluntades queda garantizado con una forma especial, llamada «testamento» o διαθήκη, distinta de la ἐπίσκηψις (a la que ya no le queda más importancia jurídica que la que tuvo en un principio el fideicomiso en Roma).

No obstante, es instructivo el que la palabra haya suministrado una designación a procedimientos judiciales definidos, que no dejan de tener relación con el empleo religioso de la ἐπίσκηψις. En un principio, perteneció ἐπισκήπτεσθαι a la terminología del derecho en materia de homicidio, designando la acción misma del asesinato[253]. En esa ἐπίσκηψις de la familia que, en nombre del muerto, requiere el castigo del asesino, aparece bastante visible el vínculo con la significación original. En otros procedimientos judiciales aparece con menos claridad, pero se puede con todo llegar a detectar. El verbo ἐπισκήπτεσθαι designa técnicamente la toma aparte del testigo que debe hacerse en un momento concreto del proceso y que es el obligado preámbulo de la acción del falso testimonio[254]. Pero esta acción, más bien reciente en la forma que conocemos en el derecho ateniense, parece haberse ejercido especialmente en una fase más antigua contra los testigos de la acusación en un proceso capital que acaba en ejecución[255]. En un principio, serían, por tanto, los vengadores de un asesinato jurídico quienes apelan a la ciudad de manera insistente en nombre de la víctima. Procedimiento análogo se da, pero sólo con efectos pecuniarios y realizado en desesperación de causa, cuando un crédito, de manera particular el crédito dotal de una viuda, es presentado ante la confiscación de un patrimonio con el fin de que ésta no se produzca (lo que origina un término más del derecho)[256].

Empleos técnicos, como se puede ver, que revelan una transposición; pero también se da una especie de continuidad subterránea —vericuetos de la semántica que son a veces altamente reveladores—. Pero la reflexión que suscita la noción fundamental de la ἐπίσκηψις versa igualmente sobre realidades muy antiguas que conciernen al derecho de una manera distinta.

---

251 Para un caso legendario, APOLOD., II, 67; cfr. GLOTZ, *o. c.*, p. 69.
252 LIS., XXXII, 6.
253 LIS., III, 39, 40.
254 ARIST., *Cons. de At.*, 68, 4.
255 Cfr. E. LEISI, *Der Zeuge im att. R.*, p. 128.
256 Procedimiento denominado ἐνεπίσκημμα; cfr. LIPSIUS, *Att. R.*, pp. 464, 493.

La idea de un derecho del muerto es algo variable y complejo. La descubrimos a la vez imperiosa y limitada en un estadio prejurídico. Un testamento de venganza es algo que no se discute. Por lo mismo, el difunto se lleva sus bienes a la tumba; o son incinerados con él, lo que es una manera equivalente de satisfacerle. Estos bienes, que son en realidad «pertenencias» —armas y varios—, constituyen la «parte del muerto», como se suele decir en el uso germánico. Son también el objeto de una libre disposición, que puede formularse *in extremis*[257], tomando la forma de una «donación a causa de muerte»[258]. Pero esta parte es muy estricta; lo que nosotros llamaríamos la facultad testamentaria es fundada por el derecho en una situación social nueva; inversamente, la «parte del muerto» desaparece en los comienzos de la polis (y el derecho prohíbe la práctica igualmente prehistórica del sacrificio al muerto). Pero la misma noción de testamento es bastante flexible. En Grecia como en Roma, el testamento es primeramente una operación entre vivos y, a través de la forma de la adopción, se vincula expresamente en Grecia a su función social. En el transcurso del período clásico lo vemos evolucionar. A la par de una mayor libertad de maniobra, aparece una idea nueva de la que el historiador no parece darse demasiada cuenta: la de una operación que, por hipótesis, sólo puede tener efecto después de la muerte, atribuyendo, por tanto, un poder propio al ser que ya no existe. El uso de las «tabletas de testamento» —que se encuentran efectivamente en Grecia— se impuso a la jurisprudencia ateniense en el transcurso del siglo V; su evolución tiene de curioso el que se realizó de manera espontánea, sin que interviniera la ley para nada.

Lo que el derecho consagra desde entonces, y como facultad propiamente jurídica, es un poder que pudo haberse ejercido antes que él, pero de manera oblicua, por medio de un orden distinto al suyo. Esta eficacia de la imprecación, a que se siguió recurriendo ya en época tardía para garantizar la protección de una tumba, influyó también, antes del testamento propiamente dicho, para asegurar la ejecución de las «últimas voluntades»; y lo que nos permite asegurar que tuvo dicho influjo antes, es que seguía en ocasiones desempeñando, aún después, la función de garantía suplementaria, cuya idea venía sugerida por la tradición y de la que no quería la gente privarse todavía. En el siglo IV, encontramos a un burgués ateniense que refuerza con maldiciones, de las que se especifica que están «escritas de su puño y letra», los artículos de un testamento cuya ejecución, independientemente, seguirá su curso en la justicia[259].

---

257 Cfr. SÓF., *Ayax*, 571 sq.

258 Sobre la parte del muerto y las nociones prejurídicas vinculadas a la misma, E. F. BRUCK, *Totenteil u. Seelgerät im gr. R.*, pp. 1-54.

259 DEM., XXXVI, 52.

En el citado caso vemos en funciones una particular ἐπίσκηψις. Encontramos algo análogo en un uso que podemos considerar emparentado, el de la maldición de un pariente.

Al igual que la súplica, con la que guarda afinidades, la maldición está concebida para actuar directamente y con fines positivos sobre elementos de la sociedad, cuyo concurso se asegura, aunque no se trate más que de la reducida sociedad de los allegados. Por tanto, en el orden precisamente de las relaciones familiares, puede estar dirigida, con vistas a la satisfacción y sanción, al grupo entero. Tenemos entonces el antecedente de una parte característica del derecho de ciudad, el cual hubo de garantizar el respeto de la moral familiar con procedimientos particulares en los casos en que no bastaba una disciplina interna; así ocurría, por ejemplo, cuando no aparecía el vengador del homicidio y, sobre todo, en caso de «malos tratos» con respecto a una determinada categoría de parientes. El caso nos hace pensar en una de las «leyes reales» de Roma, de las que varias por lo menos, y ésta sin ningún género de dudas, representan una auténtica reminiscencia de una vieja costumbre: en virtud de una *ploratio* del padre o de la madre maltratados por el hijo, éste quedaba encomendado, bajo la apelación de *sacer,* a los «dioses de los parientes»[260]. Disposición que no es ni mucho menos jurídica, pues hasta la sanción social que le acompaña es expresamente de índole religiosa. Pero, ¿qué es en realidad la *ploratio*? Hay una leyenda griega que podría ayudarnos un poco a comprenderla[261].

Se trata de la leyenda de Meleagro. El héroe perece prematuramente como consecuencia de una imprecación de su madre Altea. La Erinia materna es de las más implacables que imaginarse puede. En nuestro caso, se la ve actuar meticulosamente. No deja de ser curioso el que Homero no haya seguido, quizá por haberla considerado de inspiración «mágica», la versión más popular según la cual la madre arroja al fuego un tizón en que reside el «alma exterior» de Meleagro[262]; pero la historia que le prefiere no es menos arcaica. La ocasión se prestaba a ello; la maldición está justificada por una fechoría bastante interesante, pues Meleagro ha matado a los hermanos de Altea. Hay en la leyenda como un recuerdo no sólo del privilegio ligado a las imprecaciones de la madre, sino también de una solidaridad especial entre el hermano y la hermana, entre el tío materno y el sobrino uterino. Altea, pues, maldice a su hijo, en postura de arrodillada o, más bien, de agazapada

260 *Leges regiae,* IV, 1, cfr. I, 7, Girard.

261 El significado primitivo no está claro ni mucho menos, y las glosas que nos han llegado son bastante inciertas; éstas insisten sobre el rito oral —el grito—; no es quizá el único.

262 Sobre la leyenda, cfr. ROBERT, *Heldensage,* pp. 88 sq. La versión homérica se encuentra en *Il.*, IX, 565-572 (es posible que el pasaje haya sido sobreañadido; lo que, por otro lado, no quiere decir de ningún modo que no sea tan antiguo, por no decir más, que el contexto).

en el suelo —ya hemos señalado lo que puede significar esta postura—, y golpeando el suelo con gran fuerza para suscitar la Erinia vengadora[263]. Existen pruebas de una práctica parecida en un culto persistente y no menos arcaico: con ocasión de los «misterios» que se celebran en una aldea de la Arcadia, el sacerdote, que lleva la máscara de la diosa, «golpea con bastones a los dioses subterráneos»[264]; esto no puede entenderse más que refiriéndonos a una evocación que se opera más o menos con el mismo medio, y quizá con la misma postura, que el que aparece en la historia de Altea[265].

No está de más restituir a las palabras, cuando es posible, toda su carga semántica; con la de «maldecir», la leyenda se refiere no sólo al *carmen*, sino a otro rito, definido como tal por sus evocaciones religiosas —rito sobre el que podemos preguntarnos si no aclara en efecto la etimología del verbo ἐπισκήπτειν, de donde habíamos partido[266]—. La materia, a su vez, es de gran plasticidad; otras formas pudieron brindarse a la imprecación. Hay otra, por lo menos, que nos viene a la memoria. Tieste maldice la raza de su hermano Atreo volcando la mesa con el pie[267]; es de notar que se encuentra el mismo gesto no sólo en otra zona de la leyenda en general[268], sino también en un culto délfico[269]. Se trata, en cualquier caso, de una eficacia mágico-religiosa al servicio de una maldición paternal, de la que se puede decir que no es exclusivamente un recurso «ideal». En efecto, si apenas lo vemos ya en la leyenda griega, que ya no es más que pura leyenda, lo vemos al menos en la costumbre romana de la que se hizo una *lex regia;* prácticas por el estilo pueden tener como resultado una «consagración» del culpable, que equivale a una declaración de fuera de la ley. Con otras palabras: el cumplimiento de una *ploratio,* acto mágico, puede tener un efecto análogo al que realizarán después las diligencias judiciales[270].

---

263 El efecto denominado mágico se transparenta todavía en Homero: son los dioses Hades y Perséfone los invocados por Altea, pero es una Erinia quien la «oye» desde el fondo del Erebo. También se toca el suelo con la mano en un ritual de juramento que aparece en *Il.*, XIV, 272. Otros tipos de eficacia, en *H. en Ap.*, 331 sq.: EUR., *El.*, 678.

264 PAUS., VIII, 15, 3.

265 Cfr. M. P. NILSSON, *Griech. Feste,* pp. 343 sq.

266 'Επισκήπτειν significa en sentido propio «volcarse sobre». Se le pudo asociar otro simbolismo distinto, el de una especie de apretón de manos (ej. SÓF., *Ayax,* 751 sq.).

267 ESQ., *Ag.*, 1601.

268 APOLOD., III, 99.

269 PLUT., *Cu. gr.*, 12.

270 En el derecho penal propiamente dicho, que dejamos de lado, la imprecación tiene un empleo muy extendido como modo primitivo de sanción (cfr. K. LATTE, *Heil. Recht*), y se ve a menudo cómo ésta desencadena una reacción colectiva del tipo de la lapidación: un curioso ejemplo de δικάζειν en ESQ., *Ag.*, 1412, indica el sentimiento de la correspondencia entre el efecto de la imprecación y las formas modernas de la penalidad.

TRANSICIONES

Estas formas primitivas de la afirmación del derecho, reconocibles a escalas diferentes, tienen de común el que pretenden ejercer un imperio absoluto. Están destinadas, sin duda, en cierto sentido, a una sociedad que las acepta y sanciona con más o menos buen ánimo, y fuera de la cual no tendrían ese valor jurídico que hemos constatado. En principio, sin embargo, no dan fe sino de sí mismas, ya que las fuerzas que ponen en juego están por encima de las humanas. Es, así pues, un pensamiento bien distinto del que supone y alimenta una organización social del juicio. Se ha visto, empero, que el juicio estuvo al principio implicado en ello. El complemento natural de la investigación consistiría, pues, en estudiar cómo, en los albores de la historia —y con qué procedimientos y atajos— integra el derecho este pensamiento primitivo que sigue afirmándose por lo absoluto de sus exigencias, pero que aparece en un cuadro sometido a control —de donde procede esa consecuencia particular, pero capital, de que una noción mágica de la «prueba» ceda ante otra concepción de la verdad—. Lo que ocurre es que esto no se puede percibir más que a través de la leyenda y de la poesía.

UNA DISPUTA HOMÉRICA

Con ocasión de los juegos celebrados en honor de Patroclo[271] se produce una discusión entre Antíloco, que acaba de conseguir el segundo premio de la carrera, y Menelao, que pretende que su adversario sólo ha llegado en segunda posición debido a una estratagema. El gesto de Antíloco es el de una toma de posesión, que vale de por sí[272], pero que la situación hace comparable al rito realizado por el reivindicante *manu tenens*. La protesta de Menelao es solemne, de tipo casi judicial[273]. Pero en el momento en que va a formularla ante la asamblea, el heraldo le entrega en mano un cetro, mandando a los de Argos guardar silencio. Es un hecho sin demasiada trascendencia, y aislado por lo demás, pero que no carece de cierto poder sugestivo.

Los simbolismos del bastón son múltiples. Se sabe que la *festuca* era empleada en Roma con ocasión de la acción de reivindicación en justicia más antigua que se conoce, con el sentido de afirmación de la

---

271 *Il.*, XXVIII, 566 sq.

272 Cfr. *Rev. hist. de dr. fr. et étr.*, 1948, pp. 179 sq. (= *Droit et société dans la Grèce anc.*, pp. 11-12).

273 Se verá el empleo que se hace de la misma en la escena de δικάζω, «juzgar». En el mismo sentido, y en el transcurso del episodio que precede inmediatamente, se dice de Antíloco, cuya posesión ya había sido puesta en tela de juicio, δίκῃ ἠμείψατο (v. 542).

propiedad; hay algo parecido en derecho germánico. Pero se observa a la par que el derecho romano le confiere significados diferentes, hasta contrarios, ya que la misma *vindicta* «impuesta» a un esclavo y una renuncia por parte del señor que lo manumite —sin contar con que la manumisión queda consumada acto seguido por la imposición de la varilla del lictor[274]—. Para que funcione, necesita esta formalismo del derecho arcaico un reconocimiento por el que se definen sus valores; de manera que el símbolo imperioso de un *dominium*, que se produce en la reivindicación y en que veían los romanos el signo de la conquista guerrera[275], implica de por sí una especie de concesión de la sociedad, que acepta su virtualidad provisional.

Por lo que a Grecia se refiere, que es lo que nos interesa aquí, hay más. El testimonio de Homero es tanto más precioso cuanto que el formalismo de la acción judicial, en los derechos helénicos, no suele aparecer más que en un estado de vestigio. Pero encontramos en el mismo Homero paralelismos que esclarecen su significado. Los jueces de la escena del *Escudo de Aquiles* están sentados con el cetro en la mano —se trata del cetro de los heraldos[276]—. Telémaco, en el momento en que va a dirigirse a la asamblea de Ítaca, recibe el cetro igualmente de manos del heraldo[277]. Con ocasión de su intervención ante la asamblea de los aqueos al comienzo de la *Ilíada*, Aquiles tiene en la mano también el cetro —es el que sirve para ese ritual improvisado, y tan curioso, que es el juramento solemne[278]—. Y se precisa bien que es el que portan los jueces mantenedores del derecho en nombre de Zeus. La última expresión es la que se aplica corrientemente al rey portador de cetro. El objeto, que se supone ser siempre el mismo, circula; y, a decir verdad, aparece en toda esta serie como simbolizando una soberanía impersonal del grupo más bien que la emanación de una virtud real. Les conviene perfectamente a los jueces; conviene al orador cuya función social quedará consagrada, también en la asamblea del pueblo ateniense, por el signo religioso de la corona; conviene, finalmente, a Menelao, que actúa aquí en la asamblea con fines reivindicativos personales. El personaje del heraldo, obligado intermediario, acusa el carácter de esas escenas en que figura no como el privado del rey, que lo es frecuentemente en otras ocasiones, sino como ministro de la colectividad[279].

Así pues, en esta forma fugitivamente percibida de juicio arcaico, el control social se patentiza con singular fuerza. El mismo objeto que,

---

274 Cfr. H. LÉVY-BRUHL, *Quelques probl.*, p. 68.
275 GAIUS, *Inst.*, IV, 16.
276 *Il.*, XVIII, 505.
277 *Od.*, II, 37 sq.
278 *Il.*, I, 234 sq. Cfr. *supra*, p. 188, n. 172.
279 Es interesante notar que los heraldos presiden activamente el duelo entre Héctor y Ayax (*Il.*, VII, 272 sq.), en un episodio en que se puede ver la representación poética de una «prueba judicial» del más antiguo tipo (sobre esto, GLOTZ, *o. c.*, pp. 272 sq.).

en un derecho paralelo, manifiesta una pretensión soberana, es el signo de una autoridad formalmente concedida. El reivindicante se presenta con un símbolo de poder religioso que exige respeto; pero la fuerza le viene a éste de una especie de delegación social representada y afirmada por el porte del bastón.

Pero la escena tiene dos vertientes. Inmediatamente después, el *contest* adopta otro cariz. Este episodio homérico denuncia un momento de transición; en él vemos cómo, en el mismo umbral del derecho, persiste un pensamiento que le es anterior y que va a inspirar un reglamento de tipo prejurídico.

Lo primero que hizo Menelao fue solicitar el juicio de la asamblea. Luego cambia de parecer: decidirá él mismo el medio de zanjar la cuestión. Propone, impone más bien, a su concurrente el juramento probatorio. Se reserva el derecho a fijar los términos del mismo; éstos son cogidos de la θέμις, regla que, dadas las modalidades características del ritual dictado por él, es precisamente la que se observa en tal caso, la perteneciente a la costumbre de los juegos. De pie ante sus caballos y su carro, con una mano agarrando el látigo y la otra sobre los caballos, Antíloco debe jurar por Poseidón no haber obstaculizado la marcha del carro de Menelao. Este juramento difiere bastante de por sí del tomar por testigo a la divinidad. Compromete, en el sentido que hemos visto en el más antiguo juramento, al que lo presta; compromete también el carro en torno al cual se halla todo centrado, carro que es ante todo «objeto precioso», que conserva el recuerdo mítico de pruebas de realeza y que dio origen en otro tiempo a toda una magia[280], de donde pudo sacar el juramento purgatorio una buena parte de su significado primitivo. Atributo de nobleza y símbolo de una virtud de la que participa su poseedor, estaría en manos de los poderes religiosos en virtud del gesto que lo consagra[281]. En una asamblea como la convocada en los juegos, en esa «reunión» que dio su nombre a los juegos (ἀγών) antes de darlo al proceso, un juramento de esta índole, autorizado por la tradición, puede tener valor absoluto.

¿Qué se quiere decir con ello? Que si Antíloco se niega a prestar el juramento, ganará Menelao; pero si accede a ello, ganará él[282]. Pero no parece que esto sea el equivalente de una prueba de donde se deduciría el derecho. Siguiendo una concepción propiamente arcaica, lo que llamaríamos la administración de la prueba está destinada no a un juez que deberá apreciar, sino a un adversario que se trata de «vencer»[283]. Lo que define negativamente el derecho en concreto es que no se trata

---

280 Sobre todo con relación a la conquista de un poder real.

281 Sobre el sentido del gesto de la imposición de la mano, cfr. HIRZEL, *Eid.*, pp. 28 y siguientes.

282 Además, el juramento no será ni prestado ni referido; las costumbres corteses no permiten que un debate entre héroes adopte este cariz.

283 Cfr. K. LATTE, *Heil. R.*, pp. 10 sq.

de ninguna verdad objetivo que pueda fundar una sentencia. En nuestro caso, ni siquiera se deja un sitio a la sentencia; los adversarios desempatan simplemente tras el resultado de una prueba.

La prueba puede variar. En el prederecho, se puede decir que siempre es del tipo de la ordalía o procedimiento que permite zanjar u homologar *mandando* a una de las partes, o a ambas, a otro mundo mejor donde se juegue su suerte. En Grecia, la mitología muestra numerosos casos de ordalía en general. No la vemos empleada tan a menudo con fines de reglamento prejudicial como quería Glotz; pero el pensamiento que la preside es el que determina el empleo del juramento como presunto medio de prueba[284]; es el que perpetúa, mucho más tarde, y fuera del derecho, el ritual de juramentos que son precisamente ordalías[285]. En el derecho mismo, que da fe aquí de una asombrosa flexibilidad, la tradición mantendrá más o menos ampliamente el uso del juramento como prueba decisoria[286] —noción equívoca puesto que, por una parte, implica la idea de una verdad que condiciona el juramento, mientras que, por otra, la autoridad y la eficacia del juramento le vienen del recuerdo de lo que fue.

Lo que fue lo vemos todavía en el episodio de los *Juegos:* aparece como medio para zanjar de manera extrajudicial; funciona, en el cuadro de una costumbre perfectamente definida, sólo entre las partes respectivas, resolviendo el caso no mediante el descubrimiento del hecho, sino por virtud de un medio religioso. Sería anacrónico decir que sustituye al juicio: por su índole original, excluye esta noción[287]. Indiquemos la línea de un posible desarrollo.

EL JURAMENTO DE RADAMANTA

Sobre la cuestión de quién, en el mundo homérico, ejerce la función judicial, el propio Homero se nos muestra algo desconcertante. El rey es frecuentemente exaltado como juez; de hecho, los juicios que vemos aparecer son dilucidados por otras personas, sin saber tampoco de quién se trata exactamente[288]. Peor, ¿cuál es el contenido de la noción rey-

---

[284] Sobre la relación entre las dos nociones, cfr. GLOTZ, *Ét. sur l'ant. gr.*, p. 154; P. M. SCHUHL, *Essai sur la format. de la pensée gr.*, p. 59.

[285] Uso del juramento en el santuario siciliano de los dioses Palikes; POLEMON, *ap.* MACR., *Sat.*, V, 19, 15 sq.; «gran juramento» en Siracusa: PLUT., *Dión*, 56.

[286] Y también de la cuestión administrada a los esclavos, la cual equivale más o menos a una idea de ordalía; cfr., GLOTZ, *Études*, p. 93.

[287] Esto, por supuesto, en un poeta para quien la idea del juicio es familiar. El verbo δικάζω fue primero empleado por Menelao al solicitar el juicio de los Argos; lo empleó después para designar su propuesta personal, no porque quisiera hacer de juez en su causa, sino porque su «juicio» era del tipo de los juicios de derecho arcaico. El medio que dicho derecho admite por haberlo heredado (ley de Gortina), lo vemos en cierta manera en su estado puro en la escena homérica.

[288] L. BRÉHIER, *Da Graecorum iudiciorum origine*, 1899.

juez? Una traducción expresiva la tenemos en una fórmula consagrada: el rey detiene el cetro y los themistos. Éstos pueden ser, en ocasiones, algo así como los decretos de la justicia; pero son también algo más: la *emis* es de orden oracular, es el oráculo propiamente dicho[289]. Los poemas homéricos perpetúan, aunque como supervivencia, la concepción de una virtud divina vinculada a la persona del rey e inmanente a un atributo tal como el cetro: las «sentencias» que da en asuntos sobre los que se le ha «interrogado»[290] tienen carácter de revelaciones. Cómo se consiguen éstas, es algo que no sabemos directamente. Hay reminiscencias, alusiones, símbolos... que concretizarían, pero insuficientemente, la idea que podemos hacernos de una consulta de la divinidad o de procesos adivinatorios[291]. Es una reminiscencia lo que persiste en Homero; pero en la realidad tal como se presenta a los aedos, la práctica del juicio parece estar bien establecida. Ya no hay un mismo rasero que pueda medir el estado antiguo y el nuevo: las mismas palabras tienen contenidos diferentes; para nosotros, es como si se hubiera producido un hiato.

La investigación histórica está aquí bastante floja. Precisamente en el punto que podríamos calificar de crucial: ¿Cómo representarse el establecimiento de una justicia en el sentido en que la conocen los griegos en la historia? Teniendo en cuenta el dato homérico, se podría al menos indicar una condición del cambio: la separación del *jus* y del *juditium* que, en Roma, es algo tan antiguo como la historia, pero que no parece ser nada más, debió realizarse en Grecia bastante temprano en algunos departamentos del derecho —tanto en Grecia como en Roma, ello habrá tenido una importancia capital en la institución de un sistema de tipo jurídico.

Disponemos de un testimonio vivo, el de un poeta. Las *Euménides* de Esquilo celebran la fundación del Areópago o tribunal para las causas de homicidio; acontecimiento legendario en que los atenienses hallaban uno de los motivos más auténticos de su gloria.

Orestes, asesino de su madre, es perseguido por las Furias venga-

---

289 Cfr. R. HIRZEL, *Dike, Themis u. Verwandtes*, pp. 7 sq., y, de manera más pertinente, V. EHERENBERG, *Die frühere Rechtsidee bei den Griechen*, pp. 2 sq.

290 En HOMERO, aparece Minos, representante mítico de esta función, siendo «interrogado» en los infiernos con vistas a la «sentencia» (*Od.*, XI, 569 sq.). La ley de Gortina (VIII, 55) conservó de manera aislada un empleo curioso de πεύθεν («informarse») para designar una acción en justicia.

291 A las «supervivencias» convendría atribuir una parte de los hechos mencionados por GLOTZ (*Études*, pp. 47 sq.) bajo el epígrafe «ministerio público de los Dioses». De manera más pertinente quizá, cabría recordar un simbolismo como el de la *balanza* (ej., *Himno a Hermes*, 324) utilizada para el juicio —esos τάλαντα (δίκης) que parecen haber dado lugar desde muy pronto a varios contrasentidos (cfr. PICARD, *Les Rel. préhell.*, página 290) y que figuran igualmente en episodios míticos en que se juega algún destino. (No se excluye, por lo demás, que haya en esto alguna relación con el formalismo romano del *aes et libra*). Hay que señalar todavía un pasaje de Teognis, 543 sq., que parece probar el empleo de prácticas adivinatorias en la administración del juicio.

doras. Se refugia en Atenas, a donde acuden también sus enemigos. La diosa del lugar, Atenea, interviene[292]. Primero interroga a la parte acusadora; el sentido de la respuesta es que no puede haber juicio: Orestes no está cualificado para recibir un juramento ni está en condiciones de prestarlo por su parte. No son los juramentos, replica la diosa, los que pueden zanjar un caso. En cuanto a Orestes, invoca el patrocinio de Apolo, que fue quien lo empujó al crimen. ¿Qué puede hacer Atenea? «Si se halla la causa demasiado grave para que la decidan simples mortales, tampoco me corresponde a mí el pronunciarme sobre la misma...» Entonces decide instituir jueces, que tendrán que encargarse de recoger testimonios y pruebas.

Tenemos en esto todo un condensado de historia y de pensamiento jurídico. Lo que más sorprende, primero, es el discurso de Atenea, que se revela contradictorio —demasiado para no sorprendernos: como los mortales no pueden decidir, entonces ella establece un tribunal que juzgará los casos—. Pero acababa de decir que ella misma, diosa, no podía decidir tampoco. Los dioses no pueden —no pueden ya— «juzgar». Pero, históricamente, también el rey dejó de emitir dictámenes; se sigue empleando la palabra δικάζειν, «juzgar», para hablar del sumo magistrado (que, entre los atenienses, sigue llamándose «el Rey») en cuanto que, en los asuntos de homicidio, organiza la instrucción y preside el tribunal —empleo consagrado en este término, aisladamente atestiguado en otros contextos y que resulta ser una supervivencia; pero, en realidad, ya no «decide»—. Los que deciden, empero, son los miembros del tribunal instituidos aquí por la diosa; es el momento en que aparecen las pruebas en el sentido moderno, por arcaicas que puedan parecer sus formas. Ocupaban su lugar en la antigua situación —en que el rey juzgaba (y la divinidad con él)— procedimientos nacidos de las ordalías. Más concretamente —al menos en una fase relativamente reciente, casi histórica ya— se trata del juramento, cuya verdadera naturaleza en cuanto medio «probatorio» ya ha sido vista. Queda el recuerdo e incluso, en las ciudades arcaicas, vestigios de una costumbre que concedía valor decisorio al juramento de la acusación; este juramento se presenta incluso bajo una forma especial, la de la conjuración[293]. Varios miembros de la familia de la víctima juraban juntos, limitándose la costumbre a fijar un número mínimo de conjuradores[294]. Este procedimiento, muy conocido en los derechos antiguos y que constituye una especie de hito, puesto que revela con no poca ingenuidad una cierta exigencia de prueba, no deja de participar de una concepción primitiva del juicio: ni «testigos de la verdad» ni «testigos de credibilidad», como se ha intentado calificarlos, los conjuradores, por su promesa colectiva, no permiten una afirmación sobre el

292 Esq., *Eum.*, 415 sq.
293 Cfr. R. Meister, en *Rh. Mus.*, 1908, pp. 559 sq.
294 Arist., *Pol.*, II, 1369 *a* («ley» de Cime, que califica de arcaica e ingenua).

«hecho»; exigen una decisión sobre el «derecho»; es decir, que, si son suficientemente numerosos, garantizan la «victoria» de la parte familiar que representan. La conjuración ha dejado sus huellas en la ley de Dracón, que se propone desterrar precisamente su espíritu[295].

Puede haber una reminiscencia de ello también en las *Euménides*[296]. Pero lo que está esencialmente en tela de juicio en dicha obra es el valor del juramento como tal[297]. Atenea lo niega, pronunciando que el juramento no debe hacer triunfar la causa que no tiene la justicia de su lado[298]. El tribunal se encargará de decir dónde está la justicia; en un corto diálogo, aparecen enfrentados dos pensamientos —a la vez que una revolución—. Sin embargo, Esquilo sabía perfectamente que el procedimiento a través del Areópago exigía un juramento de las partes e incluso, bajo el nombre de διωμοσία, un juramento que se distingue formalmente del que, por excepción o en una costumbre de arbitraje en que se prolonga un estado arcaico, conserva aún un valor decisorio, pues, en un principio, no se distinguía prácticamente. Cosa curiosa, Platón lo llama el juramento de Radamanta; pero éste, en la tradición, es el que había sido instituido por el hermano de Minos precisamente para «zanjar en los procesos»[300]. Pero pronto dejaría de hacerlo.

Parece que hubo algo parecido en Roma en los inicios del procedimiento que conocemos en el orden civil. Quizá no se sepa nunca lo que fue el más antiguo *sacramentum*. «Objeto consagrado» o, más bien, «consagrante», pudo ser algo distinto del juramento; pudo haber tenido igualmente afinidades con él, cual testigo del destino de la palabra. En cualquier caso, debió brindar el medio de zanjar un asunto según el pensamiento de un «derecho sacro» (se admite que, antes de ser el depósito de una suma de dinero, habría representado la entrega de las reses del sacrificio). Pasando al derecho civil, cambia de función y de significación. En el estado de cosas antiguo, la prueba a que daba lugar podía verificarse inmediatamente delante del rey-sacerdote[301]; en el nuevo, representa el preámbulo en que se fragua el proceso en una fase *in jure* que es obligatoriamente seguida de otra *in juditio*.

Lo que en el prederecho era equivalente a juicio, estaba concentrado en la «prueba» cuya virtud religiosa operaba inmediatamente. Esta virtud decisoria ya no existe; pero el acto que la realizaba se convierte en el símbolo de un inicio de serie temporal cuya noción, curiosamente acusada en el procedimiento de la acción de homicidio[302], apa-

---

295 Cfr. GLOTZ, *Solidar.*, p. 296.

296 V. 576, 609: la noción de «testigo» aparece en la ley de Dracón (según la cual, los testigos están obligados a prestar el mismo juramento que la parte a la que asisten).

297 Sobre esta significación de la escena, cfr. W. HEADLAM, en *Journ. of Hell. Stud.*, 1906, p. 272.

298 ESQ., *Eum.*, 432; cfr. 621.

299 PLATÓN, *Leyes*, XII, 948 B-E.

300 Es el mismo Platón quien lo indica primero.

301 Cfr. R. MONIER, *Manuel de droit rom.*, I, p. 155.

302 El acusador que gana el juicio está obligado a jurar, sobre las «partes cortadas» de

rece como nueva. Un proceso es una forma que se inscribe en la duración, con un comienzo y un fin[303]. Es una forma que, una vez inventada, se impone a los espíritus como realidad aparte. Es, además, una creación fundamental, detrás de la cual se puede todavía entrever el pasado.

III

«EX IURE QUIRITIUM»

Los inicios de la organización procesal coinciden, en las sociedades antiguas, con el umbral del derecho. En la medida en que diversas exigencias y situaciones deben poder justificarse en justicia, es efectivamente el derecho como tal y en su conjunto lo que se ofrece a nuestra observación. Si es cierto que se produce cambio, conviene sin embargo ver cuál es el sentido de dicho cambio. Nuestro objeto inmediato era el revivir ciertas formas del prederecho y definir, por medio de estas formas, un cierto pensamiento; conviene ahora abordar el problema de la relación.

Se puede, de entrada, hacer una observación general. Los símbolos del prederecho son esencialmente eficaces: la mano que da, recibe o toma; el bastón que afirma el poder, lo deja de lado o lo confiere; la palabra imprecatoria, el gesto o la postura con valor imprecatorio; el rito de los τόμια, la sangre de la víctima o el vino de la libación, etc. Todo ello actúa inmediatamente y en virtud de su propia *dynamis*. Las formas del derecho, por su parte, son también eficaces; pero su virtualidad funciona de otra manera: el simbolismo, reconocido como tal, y como tal aceptado, es un simbolismo meditado. La mente parece tomar distancia. En lugar de la eficacia propia de la forma prejurídica, existe la que vale ante la sociedad y en que se acusa un carácter de tipo convencional y voluntario, o sea, por decirlo en griego, un carácter de νόμος (no deja de ser oportuno observar que la antítesis, clásica en griego, entre «convención» y «naturaleza» puede venir a cuento con respecto al establecimiento del derecho).

Se podría constatar ya dicho carácter en el formalismo de ciertos derechos arcaicos. En cierto sentido, dicho formalismo sería algo así como su continuación o prolongación. Los simbolismos utilizados siguen a los del prederecho, cuando no son del mismo tipo; pero su significación es múltiple, además de ser el objeto de una especie de

---

la víctima, que el juicio es verdadero y justo (ESQUINES, II, 87). El proceso se halla encuadrado entre dos juramentos simétricos; el signo del nuevo pensamiento es arcaico, dándose a la vez continuación y transposición.

[303] Sobre el empleo de la palabra τέλος («fin»-«fin eficaz») en la terminología jurídica, cfr. *Arch. d. hist. du. dr. or.*, I, pp. 124 sq. (= *Droit et Société dans la Grèce anc.*, pp. 69 sq.).

decreto, o concesión implícita, por parte de la sociedad. Hasta en su índole de algo lleno de imágenes, participan de un estado nuevo: en el lenguaje del derecho —como en cualquier lenguaje en general— la misma expresividad está sometida a una convención más o menos percibida. Si el pensamiento del rito eficaz está en la base del formalismo, éste aparece como una estilización del rito[304]. Pero no insistiremos más en ello, dadas las condiciones en que se nos presenta la experiencia: si el antiguo derecho romano es un tipo de derecho formalista, pero cuyos antecedentes se nos escapan[305], Grecia en cambio, que nos ha suministrado algunas enseñanzas sobre la prehistoria, hace lo propio sobre el formalismo, que parece haber superado bastante pronto. Pero hay otros datos que se ofrecen a nuestra consideración con relación a ambas civilizaciones.

Lo primero a tener en cuenta es que entre derecho y prederecho se observa una cierta continuidad.

En un punto, el caso romano, bastante especial por cierto, parece ser más sugestivo. Todos sabemos que el latín es una de las lenguas indoeuropeas que han conservado, con una fidelidad singular, tal vez explicable por la tradición de los «colegios», un verdadero fondo de vocabulario que concierne primero a la religión, pero también al derecho en cuanto asociado con ésta. El testimonio de la semántica permite en ocasiones —y, para comenzar, en la misma palabra *ius*— reconocer o entrever un ámbito mixto. Pero no nos contentemos con esta verdad general; ésta nos sirve sólo para comprender que los romanos, a causa de su «conservadurismo» o, más bien, de la disciplina mental que les caracteriza, pueden dar muestra a la vez, en una serie de ejemplos decisivos pertenecientes al derecho especializado, de la persistencia de las palabras y de la transformación del pensamiento.

La palabra *auctoritas* pertenece al vocabulario jurídico. Se aplica a nociones propias de la técnica del derecho; por ejemplo, para referirse a la incapacidad de un impúber o a la garantía del vendedor. Sin embargo, ya es bastante notable el que estos empleos circunscritos no agoten toda su sustancia, conservando aún en plena época histórica un cierto halo de pensamiento sentimental e indeterminado[306]; por otra parte, resulta que tiene su lugar en la religión y que el uso que se hace de la misma precedió y preformó el que se haría en el derecho. Una firme tradición pone en relación *auctoritas* con *augurium* (palabras en

---

304 La palabra tendría quizá la ventaja de conservar la parte estética que hay en el derecho, como en toda actividad social.

305 Aparecerían, por ejemplo, otras perspectivas en el derecho germánico: cfr. H. VORDENFELDE, *Die Altgerman. Rel. in den deutschen Volksrechten*, 1923. Para el estudio de toda una serie de comportamientos prejurídicos, baste recordar el trabajo de Maurice Cahen sobre la libación.

306 Cfr. H. LÉVY-BRUHL, *Nouvelles études*, pp. 20 sq.

efecto emparentadas)[307]. La *auctoritas* es la fuerza que confiere a un ser o a un acto la consagración que viene del vuelo de los pájaros. En los ritos de los feciales el *vebenarius*, portador de la mata de hierbas sagradas con las que ha tocado al *pater patratus*, juega el papel respecto a éste de *auctor*[308], siendo el que patrocina y santifica en virtud de los *sagmina*. La misma palabra *auctoritas* designa, en el plano jurídico, la necesaria confirmación de un acto o situación que quedan así «autorizados»: se refiere a la posesión o ejercicio de un poder *de derecho*[309].

Se puede hacer una observación análoga respecto a la palabra *addicere*, palabra consagrada dentro de una de las especies de la jurisdicción del pretor; acabó aplicándose a un traspaso o a una atribución procedente del magistrado, pero significa primeramente una ratificación pronunciada por él en beneficio de una parte. También es un término definido para designar los augurios favorables que suministran los pájaros, en particular la confirmación imprescindible que se requiere para la investidura de un jefe militar[310]. El testimonio de términos como *damnare*[311], *obligare*[312] y quizá también *nexum*, es no menos instructivo. Pero cabe insistir un poco más en la palabra que es aparentemente la más neutra de todas y cuyo significado se ajusta a las observaciones que se han podido hacer sobre los comienzos de la acción judicial; se trata de la palabra *agere*.

Significa la acción en justicia, especialmente en el primer período del derecho, el de las «acciones de la ley», las más antiguas de las cuales están selladas con un carácter marcadamente ritualista. Pero la anterioridad cronológica del sentido religioso está directamente atestiguada. Palabras de la misma familia *(ago, agonium, agonales)* son perfectamente arcaicas, refiriéndose además a formas arcaicas de la religión. Habría, pues, en el derecho una especie de transposición. ¿Cómo ha de entenderse? El sentido de *agere* es esencialmente «durativo»[313]; se aplica a un proceso que transcurre en el tiempo y que consiste, en primer lugar, en la realización de los ritos de un sacrificio o, más generalmente, de una acción religiosa[314]. Por lo mismo, una acción judicial, en que se desencadena una serie prevista por efectos del acto introductivo de la instancia, implica un esquema temporal. En ambos casos, hay una «forma» socialmente válida que se inscribe entre los dos términos; los valores aparecen como de órdenes diferentes: la identidad

---

307 CIC., *De har. resp.*, 18; Val., *Max.*, I, 1.

308 Cfr. A. MAGDELAIN, *Essai sur les origines de la sponsio*, pp. 19 sq.

309 Cfr. NOAILLES, *Fas et jus*, pp. 223 sq. (en particular, para la noción *activa* del *auctor*, en que aparecería una vinculación con el prederecho, p. 274).

310 FESTUS, s. v. *Praetor*.

311 Se sabe que Huvelin se servía mucho de éste para sus tesis. Pero ni sus fantasías etimológicas ni la estrechez de su interpretación por medio de la «magia» nos deben desalentar.

312 Cfr. ERNOUT y MEILLET, *Dict. étym. de la langue lat.*, p. 521.

313 ID., *ib.*, pp. 23 sq.

314 Sobre *augurium agere*, cfr. WISSOWA, *o. c.*, p. 524.

de la palabra no obsta para que se aprecie el sentido de la correspondencia.

El griego no ofrece ejemplos similares de continuidad; además, si la experiencia romana sirve para algo, es precisamente gracias a la singularidad nacional que la caracteriza. Pero el ejemplo del latín nos lleva a considerar un cierto número de hechos, a la vez institucionales y lingüísticos, que parecen ser compartidos por ambas civilizaciones —a veces en un asombroso paralelismo— y que pueden ilustrar el hecho general del tránsito del prederecho al derecho. Se puede reconocer un mismo dato: instituciones específicamente jurídicas prolongan, con el mismo nombre y con análogas funciones, formas antiguas que tenían otro contenido y otro modo de dinamismo, o sea, formas idénticas o emparentadas con las que hemos reconocido como ejemplo de prederecho.

No hay que extrañarse de que esta observación nos sea ofrecida, en primer lugar, entre los actos que, con respecto al derecho de la persona, tienen por objeto propio, en un principio, un cambio de estado. La adopción y la manumisión nos son conocidos solamente como actos jurídicos, en un estado que afecta sobre todo a la polis. Pero no carecemos de información acerca de un estadio anterior en que su función se restringe a una sociedad «familiar»; constatamos que ésta se ejerce entonces con medios completamente distintos. No está extinguido, ni en Grecia[315] ni en Roma[316], el recuerdo de la adopción *in cubiculo,* que se asemeja a un intento de alumbramiento por parte de la madre de la familia; formalismo prácticamente desaparecido —que supone además un concepto distinto de la afiliación al de la época histórica— y que *realiza,* a través de un mimetismo eficaz, un parentesto sustancial. De manera semejante, constatamos o adivinamos la supervivencia de ritos tradicionales en el acto de la manumisión; entre los romanos, el amo le da una como bofetada al esclavo y le hace girar sobre sí mismo[317]; entre los griegos, debieron existir ritos relacionados con el hogar, como parece probarlo una cierta «agua de libertad» procedente de una fuente particular[318]. Nada de todo esto tiene una fuerza jurídica. La manumisión tiene otras condiciones formales, o bien no tiene ninguna. El caso es que se puede reconocer en todo esto la herencia de un pasado que no comportaba precisamente una forma jurídica, sino símbolos eficaces de la eficacia que ya hemos visto; el del líquido absorbido es bastante elocuente, y otro tanto ocurre con el de la mano, que debió dejar huella en el mismo nombre de *manumissio*[319]. Se trata, en efecto,

---

315 DIOD., IV, 39, 2. Cfr. GLOTZ, *Solidar.*, pp. 162 sq.

316 PLINIO EL JOVEN, *Paneg.*, 8.

317 Cfr. H. LÉVY-BRUHL, *Quelques probl.*, pp. 62 sq.

318 Cfr. WILAMOWITZ, en *Hermes,* XIX, pp. 463 sq.

319 *Contra:* H. LÉVY-BRUHL, *o. c.*, pp. 64, n. 2 (si bien argumenta a partir del derecho romano histórico, posterior a un estado en que era el gesto con la mano el que podía *hacer* libertos).

del mismo nombre y, en cierto sentido, del mismo acto, pero con un mecanismo completamente diferente.

La *sponsio* nos brinda un dato significativo. En derecho romano es el nombre de un contrato formal, por cierto bastante simple, pero que exige el pronunciar las palabras *spondesne? spondeo.* No hay duda de que el término no se aplica a la libación si se mira su etimología. Sabemos perfectamente en qué conjunto de prácticas y en qué círculo de nociones se sitúa en un primer tiempo; y suponiendo, como se suele hacer, que se refiera a un juramento primitivo, tal juramento es algo completamente distinto, como hemos visto, a un compromiso verbal más o menos solemne. El olvido ha sido completo; el cambio es radical: ya no queda nada común entre el valor original de la palabra y su empleo en la época histórica. Pero es la misma palabra; en beneficio de una transición que ya no podemos controlar, se sustituyó una operación de predherecho por otra de derecho. Ahora bien, la ἐγγύη griega presenta un caso paralelo si se hace una reserva: el acto simbólico significado es distinto[320]. Se trata, ya lo hemos dicho, de un acto parecido a la palmada. Sólo la etimología nos recuerda ya este valor primitivo. En un estado intermediario, vemos cómo la ἐγγύη se convierte en contrato verbal[321]. Por fin, siguiendo una evolución que aparece en Roma pero que se consumó muy pronto en Grecia, aparece en la época clásica como un contrato sin formas. La comparación es tanto más concluyente cuanto que, entre el derecho griego y el romano, no se queda simplemente ahí el paralelismo; veremos que los campos de aplicación de la ἐγγύη y de la *sponsio,* según el empleo estricto de los términos, son exactamente los mismos.

Se percibe en ello una línea de desarrollo, que puede ir hasta el punto en que el formalismo pierde fuerza o desaparece. Hubo un hito decisivo en las palabras al pasarse del juramento-libación, por ejemplo, al compromiso *verbis* y, de manera general, de la acción religiosamente eficaz a la acción jurídicamente válida. Pero ésta tiene también una forma propia e independiente. ¿En qué sentido?

Resulta posible, a través de los datos del derecho arcaico, reconocer el hecho nuevo, el cual se acusa incluso con una cierta insistencia.

El hecho nuevo es la afirmación del acto jurídico como tal. ¿Qué es un acto jurídico y cuál es, en realidad, la fuerza del mismo? Ante todo conviene fijarse en la experiencia romana, donde sus características saltan más a la vista. Para toda una serie del más antiguo derecho se ha podido subrayar un elemento esencial, el de la «ratificación del grupo social»[322]. Ya se manifieste ésta por medio de un voto, de un asenti-

---

320 Por lo demás, tiene la *sponsio* su correspondiente etimológico no sólo en las σπονδαί del derecho internacional, sino también en el ἐπισπένδεν de la ley de Gortina, empeño del derecho privado, pero del que no sabemos más que el nombre.

321 HERÓD., VI, 130.

322 H. LÉVY-BRUHL, *Nouv. Ét.*, pp. 6 sq.

miento de los comicios, de la homologación del magistrado, o a través de la asistencia de testigos de determinado número y calidad, dicha ratificación corresponde a una especie de participación de la sociedad de la que se puede decir que funda el valor social del acto. Dato éste capital.

Pero se nos ofrece otro bastante engorroso. Cuando se llega a la estipulación, es preciso constatar que ésta no entra en el esquema, por no comportar ninguna forma de presencia de la sociedad. No basta recordar que la *sponsio* se deriva del juramento, pues ésta *ya no* es un juramento, ya ha dejado de tener valor a causa de la libación, que sigue presente en el término. La verdadera respuesta consiste en invocar un elemento distinto, que el mismo autor dejó bien al descubierto en los más antiguos actos jurídicos; a saber, la eficacia de la declaración formal. Pero con ello no hacemos sino dar largas al problema. Pues, ¿de dónde procede dicha eficacia? Parece sobreentenderse que procede del prederecho, al igual que la del formalismo en general. La fuerza de las palabras es ante todo mágico-religiosa, cosa que ya hemos recordado de pasada con ocasión de ciertas formas del juramento, emparentadas con la afirmación oracular[323]. Pero la fuerza jurídica es algo distinto; cuando la ley dice de quien contracta o atesta, *uti lingua nuncupassit,* vemos en esta fórmula la reminiscencia del verbo creador[324], pero nada más que la reminiscencia. El derecho opera como una laicización de la palabra (parecida a la que, en otro plano, cumpliría la filosofía). Lo que conviene entender bien es que la forma impuesta a la «declaración de voluntad» puede representar a su manera, y por sí sola, un «control de la colectividad»[325]; ahí está el meollo.

Pasemos a Grecia. Ésta nos ofrece una documentación más restringida, pero con datos perfectamente comparables. Hay una cierta participación social que aparece, respecto a una serie de actos, como un fundamento de validez[326]. Pero este elemento no nos proporciona tampoco una explicación completa: la «declaración de voluntad» vale igualmente por sí misma y, en ocasiones, por sí sola. Cabe incluso presumir que presentó formas análogas a las del derecho romano; el formalismo del procedimiento, tan marcado en el derecho de Gortina en otros puntos, debió imponerse, en el mismo derecho, a la formación de los contratos, cuyas designaciones conocemos —meridianamente «concretas» en su etimología— pero, por desgracia, nada más[327]. En cual-

---

323 Cfr. la sección de este capítulo titulada «El sacrificio de los reyes de la Atlántida».

324 La palabra *nuncupare,* que también *se ha convertido en* un término del derecho, tiene un pasado en el que se vislumbra al menos un significado mágico-religioso.

325 Es precisamente así como plantea el problema LÉVY-BRUHL, p. 6.

326 En este sentido, se podría invocar no sólo el antiguo papel presumible de los testigos de la «diamartiria», sino también el de los «testigos de derecho» en el derecho de Gortina, las formas de la adopción en el mismo derecho y las formas de la venta de inmuebles en Teofrasto; cfr. el empleo de la palabra ἐπαινεῖν, que equivale a ratificar en *Il.,* XXIII sq.

327 Ley de Gort., IX, 34 sq.; cfr. *supra,* n. 323.

quier caso, hay por lo menos dos elementos positivos que conviene dejar en claro. El primero, de índole general, es la intención que se acusa en palabras (y en su empleo) como ὁμολογία, «convención oral» (la cual debió suministrar en la época romana una traducción estupenda para *stipulatio*): el carácter de compromiso *expresis verbis* aparece subrayado no desde el punto de vista de la prueba, sino del de la validez[328]. El segundo hecho, algo aislado, es decisivo a nuestro entender. Heródoto indica formalmente, en la historia novelada de la boda de Megacles, el intercambio de *certa verba,* que es un equivalente casi exacto de la *sponsio* romana y por el cual se encuentra el contrato, dice el historiador, definitivamente concluido, surtiendo en lo sucesivo su pleno efecto (ἐκεκύρωτο): el suegro pronuncia ἐγγυῶ y el yerno responde ἐγγυῶμαι. Ambas voces del verbo han sobrevivido, además, en el uso corriente. En resumen, encontramos la misma preocupación e insistencia en el derecho arcaico de los griegos que en el antiguo derecho romano; y, en nuestro caso particular, la misma creación jurídica. Hay razones que explican esta convergencia.

El grupo de palabras al que pertenece *spondeo* tiene un empleo antiguo que se perpetúa en la época clásica, pero perdiendo algo de su importancia. Se aplica al «contrato de noviazgo». Por otra parte, es el mismo grupo que suministra su vocabulario a la fianza. El *sponsor* es el garante; y el término *sponsio* se aplica sobre todo al compromiso *verbis* de la fianza[329]. Son exactamente las dos aplicaciones de la ἐγγύη: la ἐγγύη aparece como acto constitutivo del matrimonio (tenemos razones para pensar que fue en un principio contrato de noviazgo); también es, y sin directa relación con el primer empleo, contrato de caución. Tiene estas dos aplicaciones y ninguna más; el paralelismo no deja de resultarnos curioso. A decir verdad, *sponsio* tiene todavía en latín otro empleo especializado y es quizá éste el que explique todo. En el orden internacional, la palabra designa a los del *foedus* pero que, independientemente de la manera que adoptemos para interpretar un episodio famoso de historia romana[330], pone en juego responsabilidades colectivas. Sin embargo, el contrato de noviazgo, en principio, hacía intervenir a grupos familiares. Y la caución (en que la semejanza de vocabulario en Roma es quizá el recuerdo de una primitiva indiferenciación entre garante y «deudor principal») supone en todo caso solidaridades tradicionales, familiares o de otro tipo. Estas formas contractuales habrían salido, por tanto, en resumidas cuentas, de un régimen de convenios entre grupos. Poseían la garantía social, en cierto modo por hipótesis, al entrar en el derecho. El elemento de compromiso *expressis*

---

328 El sentido etimológico *(idem dicere),* explicitado a menudo en el uso corriente, se acusa particularmente en un texto legislativo de PLATÓN, *Leyes,* XI, 920; cfr. 953 E.

329 La palabra *stipulatio,* con la que se designa las más de las veces el contrato verbal, conserva el recuerdo de un simbolismo algo oscuro, pero cierto —y curiosamente olvidado.

330 *Sponsio* de las Horcas Caudinas: cfr. H. LÉVY-BRUHL, *o. c.,* pp. 116 sq.

verbis puede bastarse a sí mismo desde entonces. Con relación a ciertas series, responde por sí solo a esa exigencia de garantía social que la intención más o menos directa de la colectividad satisface por su parte.

Pues el derecho, incluso cuando recoge la herencia de las solidaridades antiguas, acaba sobrepasándolas. En un ambiente nuevo aparece un nuevo tipo de relaciones, precisamente aquél en que se puede individualizarse el contrato. Los fenómenos de prederecho que hemos podido descubrir, tienen al menos en común el proceder de organizaciones sociales suprimidas o absorbidas por la polis. Es aquí donde se consuma el tránsito. Entre los inicios del derecho propiamente dicho y la creación de una forma concreta de sociedad, existe una correlación innegable. El hecho más sobresaliente es la creación de la polis, en que se impone la noción de esa soberanía del grupo de que participa la eficiencia jurídica. En este mundo antiguo que teníamos ante los ojos, la aparición de un modo de pensamiento constituye de por sí una revolución.

¿Qué significación humana hemos de atribuirle? He aquí la pregunta a que nos conduce un estudio de prehistoria como el que hemos esbozado. Y es también quizá lo que lo justificaría.

Bajo el aspecto más aparente, la oposición entre derecho y prederecho es una antítesis absoluta. En líneas generales, y por comparación, diríamos que el pensamiento jurídico es un pensamiento abstracto y positivo, ya tenga por objeto a cosas, personas o relaciones. En un caso en que el derecho obedece, no obstante, a una preocupación religiosa, estatuirá que la obligación de sepultura incumbe a los que han aprehendido τὰ χρήματα, la sucesión concebida como «bienes»[331]; τὰ χρήματα es una expresión tradicional que ya empleaban la ley de Solón y la ley de Gortina. La noción de χρῆμα es la noción económica tipo[332]; no consta ni de calificación religiosa ni de eficacia específica. La adquisición de la herencia es aún denominada en ciertos casos con el término *embateusis;* ya no es más que una simple palabra, pues el poder de investidura de la tierra o de la tumba no está ya representado en ella. El «valor» singular de determinados objetos —armas, vestidos, reses— queda borrado (a lo sumo, la noción de las *res mancipi* podrían representar su recuerdo o transposición). El pensamiento que anima la *traditio per glebam,* tal como nos lo actualiza la leyenda griega en su naturaleza auténtica, está tan olvidada en Grecia, que no ofrece ya ni siquiera un derivado en unas condiciones de formalismo[333]; y si se des-

---

331 Ley ap. [DEM.], XLIII, 58.

332 Noción cuya autonomía se afirma plenamente con la generalización de la moneda; cfr. ARIST., *Ét. Nic.*, IV, 1119 *b* 26, definición de χρήματα; para la relación con el pensamiento especulativo, cfr. HERÁCL., fr. 90 Diels.

333 Se destaca un rito curioso de juramento en el que aparece un terrón apretado con la mano por el reivindicante (*Pap, Grenf.*, I, 11); pero quizá se trate de una forma egipcia (cfr. E. WEISS, *Griech. Privatrecht,* I, p. 228).

cubre la pista de un pensamiento semejante en el *sacramentum in rem* de los romanos, es todo lo que se puede encontrar en un simbolismo de pura forma[334]. De manera parecida, el poder religioso de una *parens,* tal como se manifiesta en una maldición con efectos de *sacratio,* ha dejado también de funcionar. El de un muerto, que tiene el privilegio de llevarse a la tumba los objetos de su «pertenencia», desaparece por igual. La facultad de disposición testamentaria que se otorgará al difunto —cuando se la puede separar de las operaciones entre vivos— es de índole totalmente diferente a la de la imprecación que acompaña a las últimas voluntades y que deja de aparecer salvo en supervivencias aisladas claramente reconocibles como tales. Como contraste, la capacidad jurídica, activa o pasiva, es algo que se define de manera abstracta y que aparece resuelta por el derecho, aun cuando éste consagra una distinción de estatuto como lo hace la ley de Gortina, en diferencias cuantitativas (tarifas de composición). Es precisamente en el derecho donde empieza a afirmarse una idea abstracta de la persona[335]. Finalmente, la noción de vínculo jurídico se opone a la de las creaciones de estado[336] o de los cambios de estado tal como sucedería en la práctica mágico-religiosa. Y se opone por un cierto carácter de idealismo; incluso por medio de formas, allí donde subsiste el formalismo, son las representaciones humanas y las voluntades también humanas las que resultan ser las verdaderas condiciones de un poder o un deber; hasta la *sponsio* romana, por no hablar de la ὁμολογία griega, sirve de muestra de este pensamiento. Si un tipo equívoco como el *nexum,* cuyo equivalente conoció Grecia, fue eliminado desde muy pronto en ambos pueblos, es tal vez porque, a causa del sometimiento que lo caracterizaba, no era ya compatible con la estructura social de la polis; pero se puede decir también que estaba condenado de antemano por su naturaleza aberrante, puesto que, en virtud del ritual del compromiso, realizaba en un plazo inmediato una «sujeción real», que es algo muy distinto al vínculo de contrato[337].

Éste es, pues, el primer aspecto. Vemos en seguida la interpretación que se puede hacer. Una vez alcanzada la edad del derecho, y bastante deprisa por cierto, nuestro pensamiento se halla de lleno ante los monumentos que ha dejado —da fe de ello el singular prestigio del derecho

---

334 GAIUS, *Inst.,* IV, 17; cfr. AULO-GELIO, *N. A.,* XX, 109.

335 Cfr. M. MAUSS, «Une catégorie de l'esprit humain», en *Journ. of the Royal Anthrop. Inst.,* 1938, p. 275, sobre el hecho romano.

336 La cual se prolonga a veces, en la época histórica, en el concepto de lo que podríamos llamar los derechos virtuales. Por más que una proxenia, es decir, un vínculo hereditario de «hospitalidad», sea denunciada, acabará renaciendo espontáneamente en la persona de un descendiente (cfr. G. DAUX, en *Mél. Desrousseaux,* pp. 117 sq.). La *patria potestas* (creada por un rito religioso con ocasión del nacimiento) no se extingue sino después de tres ventas sucesivas del hijo.

337 Cfr. NOAILLES, *o. c.,* p. 113. Es curioso ver cómo las XII Tablas (VI, 1) acusan intencionalmente en el *nexum* un carácter de acto jurídico que sigue siéndole ajeno en parte.

romano a través de los siglos—. Todo ocurre como si el pensamiento jurídico fuera el producto de una razón humana que no esperaba para manifestarse más que verse libre de la hipoteca de la «religión» y del imperio de los prejuicios «místicos». Pero también existe la concepción inversa. Por poco que seamos sensibles a la historia, es en el cambio social donde habremos de poner el acento; el pensamiento jurídico no vendría sino a «reflejar» el nuevo dato, el de una sociedad organizada a partir del tipo de la polis o del Estado. Pero en realidad ambos esquemas se quedan cortos.

No procede el insistir en el primero. El derecho no se produce a la manera de una revelación; incluso en sus formas arcaicas, se puede constatar en seguida la presencia de semejanzas que guardan relación manifiesta con diferencias de estructura; y el tema de la relatividad del derecho no es precisamente nuevo, pues ya los griegos se habían dado cuenta de ello. ¿Es preciso añadir que es en una historia social donde cobra forma el pensamiento del derecho, en una historia que no se hace ella sola? Esquilo pone el reino de Zeus bajo el signo del Poder y de la Fuerza, allá en los orígenes. Pero hay algo que, inversamente, no se puede tampoco ignorar, y es que el pensamiento del derecho es algo constructivo: el mundo de la representación mágico-religiosa es sustituido por otro mundo, que es a la vez su homólogo y antítesis. Es así como a la *fides* antigua, simbolizada por la tradición por medio de los ejemplos míticos del juramento o de la institución del rey Numa[338], sucede otra *fides*, una «buena fe» que tiene el mismo nombre, al tiempo que difiere[339] y que el derecho, por su parte, no incorpora inmediatamente[340]. No hay nada más revelador, en efecto, que aquello que llamaríamos con el nombre de debilidades o tanteos del derecho principiante; le fue preciso ir edificando sus nociones, así como organizar un sistema nuevo con categorías propias, en que la causalidad y el tiempo tuvieron una importancia sin precedentes[341]. Así se explica que las

---

338 La palabra griega πίστις, que la tradición aplica con una predilección especial al juramento, es exactamente paralela a la latina *fides*. (Sobre la evolución de esta palabra, cfr. E. FRÄNKEL, en *Rhein. Mus.*, 1916, pp. 187 sq.; sobre el primitivo valor de sustantivo verbal correspondiente a *credo*, cfr. MEILLET, *Mém. Soc. Ling.*, XXII, p. 218: pero el elemento subjetivo perteneciente a la noción indoeuropea de *credo* es propiamente la confianza en la *eficacia del rito;* cfr. G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, pp. 35 sq.).

339 La πίστις, «confianza» de índole ideal, se opone a la otra, la que materializan, por así decir, los ritos del juramento; es curioso que pueda aparecer simultáneamente el doble valor, con el riesgo de producir una contradicción que no teme acusarse en la letra: EUR., *Medea*, 731 sq.

340 En la tradición de una πίστις-*fides* que se remonta hasta la noche de los tiempos existe un fuerte contraste en el hecho de que en Roma, la noción de *fides* en materia contractual no se impuso sino bastante tarde (cfr. el reconocimiento todavía más tardío del *fideicomiso*), y, en Grecia, existen todavía legislaciones que no otorgan permiso de actuar al acreedor que se ha remitido a la πίστις de su deudor (TEOFR., ap. STOB., *Ecl.*, IV, 20; ARIST., *Ét. Nic.*, 1164 *b* 13).

341 Sobre el empleo del *futuro* en las fórmulas de empeño, cfr. HUVELIN, *Études*, página 291, n. 3; compárese con el formulario del juramento que aparece en *Il.*, III, 281

soluciones difieran de un derecho a otro. La noción de derecho subjetivo, la administración de la prueba, la administración del vínculo contractual, no son iguales en Grecia y en Roma. Pero los diferentes modos de verdad alcanzados por el derecho se consiguen al interior de ese modo cuya representación impuso el establecimiento de la acción judicial[342]. Mundo asombroso —ni más ni menos que el que le precede—, en que una creación del pensamiento aparece como una realidad objetiva y en que el derecho, ya se llame *jus* o δίκαιον[343], sigue afirmando, por medio de ese elemento irreductible que es la exigencia de realización, la idea de una fuerza distinta de la fuerza.

Se ha achacado a Huvelin el «no distinguir la magia religiosa de la magia jurídica»[344]. Poco importa la formulación; en esta observación se halla contenida la problemática que nos interesa.

El más antiguo derecho romano ilustra la noción de una fuerza que no procede del condicionamiento material, sino de la eficacia del rito. Derecho que puede ya calificarse de derecho propiamente dicho; su virtualidad está subordinada a condiciones y reglas instituidas por la ciudad, cuya noción acaban definiendo. La fuerza que lo anima en todos sus momentos es una fuerza específica. No es ya aquella que era inmanente al rito religioso en cuanto tal. Pero entre ésta y aquélla no sólo existe oposición, sino también continuidad; sin la primera, la segunda no aparecería en la representación de los interesados. La trascendencia de la experiencia romana, en efecto, se vio ampliada por otra experiencia, la suministrada por sociedades vecinas y de desarrollo en ciertos respectos paralela. A decir verdad, ambas difieren, pero también se complementan. El tránsito en cuestión es manifiesto en Roma; lo es menos en Grecia, donde apenas si tenemos muestras de un derecho verdaderamente arcaico. En cambio, Grecia ha conservado, sobre todo en su mitología, algún recuerdo de un antiguo estado, que los hechos romanos permitían postular, pero nada más que postular: un estado en que unas fuerzas religiosas funcionaban con una tecnología que sería heredada más tarde por el derecho con el empleo de otros medios.

¿Se limita el interés de esta constatación al terreno de la historia? Es un hecho que la noción de fuerza jurídica no puede reducirse a ele-

---

y siguientes, el del juramento de la época histórica en que el futuro es de rigor. El desarrollo de la categoría lingüística está relacionado, aquí como en otros casos, con la evolución institucional.

342 Cfr. WOLF, *o. c.*, p. 84: «Once a machinery for the supervision of selfhelp was devised..., it became possible... to build, by limiting the scope of liabilities, a law of obligations».

343 El *jus* aparece a la vez como creación de la polis y como atributo de un sujeto (sentido y subjetivo del que hay como una especie de síntesis en la fórmula *meum esse ex jure Quiritum aio*). El griego acusa en la noción de δίκαιον el elemento de «justicia», y, en el plano especulativo, el de reivindicación moral.

344 HÄGERSTRÖM, *o. c.*, p. 601. No obstante, HUVELIN, *Magie*, p. 27, habla de la «fuerza jurídica» como característica del estado posterior al de la «magia».

mentos positivos; es igualmente obvio que el derecho no puede prescindir de ellos. Creemos haber aclarado algo acerca del origen de esto. El derecho es una conquista primordial, permitiendo formular en términos de razón un sinfín de relaciones que permanecían inéditas; pero si es cierto —era la enseñanza de Emmanuel Lévy— que el pensamiento no es sólo representación, sino anticipación, es porque conserva todavía algo, en su estadio más reciente, del «misticismo» constatado en sus orígenes.

2

EL TIEMPO EN LAS FORMAS ARCAICAS DEL DERECHO[1]

Consideraremos aquí algunos aspectos de la noción del tiempo en estadios antiguos de la función jurídica. Nuestro objeto se halla doblemente definido: en cuanto al problema y en cuanto a la materia de la observación.

Una cuestión muy general en la historia de las sociedades es la del poder que ejerce el hombre sobre el tiempo. ¿En qué medida cree o puede el hombre resucitar el pasado para utilizarlo según sus fines diversos? ¿En qué medida pretente el mismo hombre dominar el porvenir ofreciéndose, con plazos determinados, la garantía de un acontecimiento o de un estado? Está claro que el problema se plantea a varios niveles y momentos de la historia (recordemos a este particular que una idea como la de la planificación es relativamente reciente). Está claro también que el derecho es un ámbito privilegiado para la investigación. En fecha reciente han aparecido novedades de todo tipo; por ejemplo, una operación como el seguro de vida, cuya legitimidad seguía estando en causa aún no hace tanto tiempo por juzgarlo inmoral los redactores del Código civil; por inmoral se entiende que no entraba en una estructura tradicional. Pero existen razones concretas por las que nos interesa el derecho particularmente; hay un problema que le es esencial y que consiste en saber cómo y en qué sentido se apoya sobre el pasado o mira hacia un futuro. Para el análisis psicológico ofrece una ventaja indudable: los hechos intelectuales se dan en él en relación expresa con situaciones sociales y con una acción humana; no caeremos en la tentación de considerarlos en abstracto, lo que acarrearía el riesgo de adulterarlos.

[1] *Journal de Psychologie*, t. LIII, julio-septiembre de 1956, pp. 379-406.

Henos aquí ante un derecho arcaico y el pensamiento que se esconde tras el mismo. Pero el epíteto es de por sí bastante vago, por lo que se impone precisar: se trata de los más antiguos estados del derecho en el mundo mediterráneo, sobre todo en Grecia y Roma. Es una antigüedad que no está indeterminada; se define con relación a un hecho capital, que colocamos en el corazón de nuestro estudio: la aparición del juicio propiamente dicho, en cuanto percibido como acto de soberanía colectiva; innovación que no se puede fechar a ciencia cierta, pero que nuestros datos permiten percibir como más o menos contemporánea de la misma polis. Por «los más antiguos estados del derecho» entendemos los que aparecen en ese momento o que se derivan de los mismos; nos situamos, por tanto, en el centro de un hito histórico.

En dicho momento es posible hablar de acciones judiciales en el sentido positivo de la expresión. En líneas generales, la acción judicial es el conjunto de los ritos eficaces que se hallan especializados en la técnica del derecho; es a ella, en resumidas cuentas, a la que se hace constantemente referencia en una antigüedad en que el derecho es esencialmente acción. En sentido restringido, es la parte de este conjunto relacionada con el proceso. Las intenciones del derecho naciente aparecen aún algo borrosas en éste, por lo que nos vamos a ocupar en primer lugar de la acción judicial propiamente dicha.

LAS PARADOJAS DE LA FÓRMULA VINDICATORIA

Por fortuna disponemos de un texto único en su género y de autoridad irrefutable (Gaius, *Inst.*, IV, 16) que nos permite saber lo que sucedía ante el magistrado romano en la época más remota, cuando se reivindicaba frente a un adversario la propiedad de una cosa.

Se trata de una reivindicación mobiliaria; se coge a un esclavo como ejemplo de mueble. El que reivindicaba[2], ostentaba una varita en la mano y aprehendía al esclavo diciendo: «Afirmo que este hombre me pertenece según el derecho de Quirites; así como he dicho... he aquí que te he impuesto la vindicta»[3]. Y, simultáneamente, colocaba la va-

[2] *Qui vindicabat festudam tenebat; deinde ipsam rem adprehendebat, ueluti hominem, et ita dicebat: «hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio: secundum suam causam sicut dixi ecce tibi uindictam imposui»; et simul homini festucam imponebat. Aduersarius eadem similiter dicebat et faciebat. Cum uterque uindicauisset, praetor dicebat: «mittite ambo hominem». Illi mitebant; qui prior uindicauerat dicebat: «postulo anne dicas que ex causa uindicaueris»; ille respondebat: «ius feci sicut uindictam imposui»...* Hemos traducido lo más literalmente posible con la intención de no prejuzgar sobre el valor de los términos o expresiones que, en otro contexto, podrían interpretarse en sentido de «derecho subjetivo» (como «ex jure Quiritium») o en sentido «titular» (como «qua ex causa» o ese «secundum suam causam» que hemos tenido que dejar en blanco, pero que lo entendemos como P. NOAILLES, *Fas et jus*, pp. 66 sq.).

[3] La *vindicta* es, pues, el rito, gestual o verbal, considerado como *acto:* tiene por tanto un sentido «abstracto» a medias, si la comparamos con *festuca*, «la varita», que se ha hecho mal en confundirla con ella (cfr. NOAILLES, *o. c.*, pp. 52 sq.); pero la *festuca* es

rita sobre el hombre. El adversario hacía lo mismo con los mismos gestos. Una vez que ambos habían reivindicado, el pretor decía: «Soltad ambos al hombre.» Ellos lo soltaban. El primer reivindicante decía: «Pregunto si puedes decir la causa según la cual has reivindicado.» El otro contestaba: «He hecho el derecho así como he impuesto la vindicta.» Después de lo cual, ambas partes, con fórmulas semejantes, se «provocaban» con fines de juicio «por haber reivindicado sin deber».

No hace aún mucho tiempo que de este texto, aparentemente estrambótico se sacó la enseñanza que nos interesa. Antes, se solía ver en la primera frase la afirmación de un «derecho de propiedad», el cual sólo se podría fundar sobre un hecho o estado de cosas *anterior.* Pero, en este caso, supondríamos que el adversario se vería obligado a jugar su baza; ahora bien, en el momento en que parece efectivamente que se le insta a hacerlo, contesta de manera desconcertante, justificándose por el simple hecho de haber cumplido el rito de la *vindicta;* lo que da la impresión de que se responde a una pregunta con otra. Si admitimos que nuestros datos no son absurdos, es preciso entenderlos tales como se presentan. Tenemos un conjunto que vale por sí mismo. En la afirmación que sirve de punto de partida, el *meum esse* no alude a ningún pasado, sino que se refiere a un presente[4]. Podemos añadir que el «tiempo» es el mismo, en definitiva, para todo el conjunto. No cabe duda de que se da un movimiento y que éste experimenta varias flexiones, pero su continuidad es digna de tenerse en cuenta. El empleo del «perfecto», que es constante en lo que se puede llamar la parte sustancial del diálogo, debe entenderse según su valor lingüístico, que no es de un pasado. El *perfectum* latino indica algo que acaba de realizarse y que se presenta como adquirido, en su sentido más actual («he dicho», «he impuesto la vindicta»...). La misma sucesión no hace sino reiterar lo mismo, con un efecto, que parece buscado, de machaqueo. Se da, pues, referencia al solo presente y casi a la noción ideal de lo instantáneo. Pero vemos también con qué está relacionada esta noción. Gestos y *verba* parecen hallarse recíprocamente invertidas: hay fuerza en los segundos como hay lenguaje en los primeros. La «vindicta», que se constata que es adquirida *(cum uterque vindicasset; qua ex causa vindicaveris),* no es la «reivindicación» con su desenvolvimiento futuro: consiste en el rito de la aprehensión, acompañado de la fórmula reglamentaria. No se da solamente afirmación, sino también realización, creación[5]. La palabra lo dice: *jus feci*[6].

---

el instrumento obligado de la *vindicta,* que se incorpora en cierto modo a ella, lo que explica el doble empleo de *imponere.*

[4] R. LÉVY-BRUHL, *Quelques probl. du très anc. droit romain,* pp. 100 sq.; cfr. NOAILLES, *o. c.,* p. 74.

[5] Cfr. NOAILLES, *o. c.,* pp. 86 sq.

[6] Es interesante señalar que, por su «aspecto» opuesto al «aspecto durativo» del *ago, facio* «expresa la actividad considerada en un determinado instante» (ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire Étymologique de la langue latine,* v.° *ago*).

Pero conviene ampliar la observación. El empleo de la fórmula *hunc ego hominem meum esse aio* no se limita al caso de la reivindicación[7]. Ésta es igualmente pronunciada en actos que equivalen a un traspaso de propiedad, ya en lo privado *(mancipatio)*, ya delante del magistrado *(in jure cessio)*. Lo es también en el proceso de libertad, así como probablemente en una de las especies de adopción y en otras ocasiones aún. Si tiene éste generalidad de aplicación, ello es debido a que no está hecho precisamente para la demanda en justicia, que parecía justificarse en un principio por sí sola: la virtualidad que le es propia desborda su finalidad aparente. En lenguaje moderno diríamos que dicha fórmula es idénticamente la misma para la adquisición y la defensa de los derechos. De ahí nace a veces una indecisión o algunas interferencias: ¿qué es del orden del proceso y qué del tipo de acto? El último acto de la adopción, el que es eficiente, aparece como un proceso truncado: ante el magistrado, pero sin que haya contestación, se reclama (o se afirma más bien) un derecho de paternidad sobre el hijo adoptivo, como antes ocurría con el derecho de propiedad sobre el esclavo. La *in jure cessio* que, siempre bajo la garantía de la misma fórmula, hace que se adquiera un bien en una instancia ante el magistrado, fue interpretada por los modernos durante mucho tiempo como un proceso ficticio en que el adversario declararía falta; interpretación errónea; pero era posible equivocarse: en resumidas cuentas, existe efectivamente cierta semejanza de situación.

¿Qué hay de común con esta serie? El caso de la mancipación puede servir de ejemplo típico. En la época clásica, la mancipación es concebida como un «modo de adquisición derivado». Se adquiere de otro, la adquisición supone alienación. Pero ni el ritual ni el formulario de la operación indican esto. En lo que sería para nosotros un traspaso, el alienador no aparece; está presente, pero ni siquiera se dice que lo esté. El único actor en escena —con testigos, es cierto, pero son personajes mudos—, es el adquisidor. Para que la propiedad pase a sus manos se requiere la virtud de un rito especial, el «acto por el bronce y la balanza». Pero todo el mecanismo de la operación es desencadenado por las palabras y el gesto del nuevo propietario, el cual aprehende la cosa —como el reivindicante— y pronuncia *hunc ego hominem*... —también como el reivindicante—. Sin embargo, es en actos de este tipo donde vemos la razón del comportamiento y el antiquísimo pensamiento de donde procede. Lo que llamamos predérecho —el estado anterior al derecho organizado y que, a decir verdad, supone la garantía social de los «testigos», pero no el control activo de la ciudad como tal— es un estado que se caracteriza por la multiplicidad de actos de

[7] De ahí procede la expresión «fórmula vindicatoria» adoptada por LÉVY-BRUHL, *o. c.*, p. 96. No hay que entenderla en el sentido de que, habiendo sido utilizada *primero* en el proceso, su empleo se habría *extendido* en seguida a los actos del derecho; su virtualidad es anterior al procedimiento judicial.

aprehensión, de prohibición y de ejecución en que se afirman a la vez una potencia autónoma y una virtud ritual que fue en un principio mágico-religiosa[8]. La idea de creación, o por lo menos la de innovación, aparece en primer plano: la acción se ejerce en lo inmediato, sin remitir al tiempo: tomas de posesión[9], embargos, actos de aprehensión, etc., son actos que valen por sí mismos —que son eficaces por sí mismos— sin referencia a una «causa» o «título», cuya noción resultaría anacrónica.

Volvamos al procedimiento propiamente dicho: debe permitirnos el punto en que aparece la idea específica del derecho y cómo resultará afectada la representación del tiempo.

Este prederecho que acabamos de evocar, puede decirse que está mimado —obligatoriamente mimado— en los ritos del proceso. Es preciso que las pretensiones opuestas tengan un carácter absoluto[10]. Lo tienen, en efecto, pero en una hipótesis singular en que la contradicción es demasiado visible para no ser intencional en cierto modo. El *aio* significa efectivamente una autonomía; pero su eficacia provisional es un valor que sabemos de antemano que está usurpado en una de las partes al menos. Todo transcurre como si el juicio necesitara, para poder ser dictaminado, de la expresión más intensa, pero también la más ritual, del conflicto que lo necesita. Y, a la vez que el antagomismo. Conviene ver los significados psicológicos de la institución tal las mismas al magistrado. En el centro de la escena, el *mittite ambo hominem* resulta un símbolo bastante expresivo. Topamos aquí, evidentemente, con un hecho histórico. No arriesgamos nada diciendo que los ritos del proceso son contemporáneos de la institución del mismo. Conviene ver los significados psicológicos de la institución tales como aparecen en la historia.

Por una parte, la novedad es bastante radical para que quede ya bien orientado el pensamiento colectivo. Pues el juicio no pudo originarse por una «evolución continua» y «a la par» del arbitraje benévolo y consentido[11]. Corresponde a una mutación; significa una intervención soberana de la polis. A través de él, y por encima de un régimen que calificaríamos groseramente de *self-help,* el juego se hace triangular: se afirma una verdad de otro tipo, en que se producirá la noción de un tiempo socializado.

Pero el efecto no es inmediato. Las condiciones en que apareció la

---

[8] Cfr. *Année sociologique,* 3.ª serie, 1951, pp. 76 sq.

[9] Para la idea del comienzo absoluto en la realización de la «propiedad» y para la noción ideal que la funda —la de una ocupación de *res nullius*—, cfr. *Droit et société dans la Grèce ancienne,* pp. 12 sq.

[10] De ahí viene la forma más antigua del proceso sobre la propiedad, en que se ponen en el mismo plano a las dos partes; dicha forma persistirá en la Grecia clásica.

[11] Para la crítica de esta concepción y sobre el carácter específico del juicio, cfr. H. J. Wolf, «The origin of litigal judication among the Greeks», en *Traditio,* IV, 1946, pp. 31 y siguientes. Tesis bien acogida por algunos romanistas.

novedad lo prohíben. No se empezaron a juzgar de golpe las «causas» de asesinato, las de propiedad, etc. Sobre esta prehistoria que no pueden esclarecer los datos romanos, poseemos al menos el testimonio de Grecia, en particular el de la poesía homérica. El juicio se hace necesario, en primer lugar, en los casos en que la parte que iba a sufrir una ejecución normalmente lícita puede justificar una violación de las reglas consuetudinarias —las que presiden, por ejemplo, la venganza de la sangre o la persecución privada del robo—. Es en función del sistema antiguo, de un sistema de ejecuciones autónomas, como interviene en un principio el juicio. Las consecuencias serán duraderas, al menos respecto al derecho griego en que vemos, en plena época clásica, cómo un debate que investiga «a fondo» sobre la propiedad puede producirse obligatoriamente bajo la forma de una acción delictual en torno a saber si un *embargo* es válido o no. Ahora bien, en la noción típica del derecho de propiedad, es precisamente un pasado el que justifica y confiere el «título». Pero el derecho, antiguamente, es algo que no sale para nada. El término latino más antiguo es *mancipium,* que designa un poder de dominación[12] que no puede existir más que actualizándose. El pensamiento «abstracto» del derecho es posterior; y es el que conlleva la noción del tiempo —en los dos sentidos de la dimensión temporal.

En el momento histórico que nos revela, la *situación judicial* tiene, por tanto, algo de ambiguo. La modestia que se impone a la justicia reduce en un principio su visión.

LOS MECANISMOS ANTIGUOS DE LA PRUEBA

Es necesario ver las modalidades de la prueba en la misma línea marcada por el comportamiento procesal. Podemos reconocer, en el juego de la institución judicial en sus comienzos, la noción de una verdad que, más que demostrarse, se impone. Con otras palabras, el pasado no se puede alcanzar en sí mismo, no es *remontable.*

Conviene dejar de lado —aunque en lugar privilegiado— una serie significativa, que es la del flagrante delito; anterior al derecho, desempeña un papel considerable en el derecho mercantil. Parecería, en verdad, que no hubiera debido interesarnos, ya que en caso semejante el juicio de culpabilidad es dispensado de toda inducción relativa al pasado, toda vez que hay coincidencia por hipótesis entre el mismo delito y la certidumbre del mismo. Pero las cosas no son tan sencillas.

La flagrancia por la que se caracterizan ciertos delitos privados[13], en

---

[12] Cfr. F. DE VISSCHER, «Mancipium et res mancipi», en *Studia et documenta historiae juris,* III, 1936, pp. 264 sq.

[13] En el derecho penal público —pasional y coercitivo en cuanto al fondo—, el procedimiento suele conservar su empleo, y la noción, su virtualidad; correlativamente, es

particular el hurto y el adulterio, no debe considerarse como un medio privilegiado de prueba; de hecho, en un sistema en que la idea de prueba se ha convertido en algo central, vemos desaparecer su virtud propia; en cambio, en el sistema más antiguo, entre los delitos en los que hay prueba y los materialmente idénticos, en los que está ausente, media una diferencia total, en cuanto a las formas de la persecución y al grado de la represión [14]. La flagrancia pertenece a la misma noción de delito; delito que se halla objetivado por ella y que, por el hecho de su presencia, exige una ejecución inmediata (aplicación de pena capital o reducción a la esclavitud). Esta continuidad es esencial. No se persigue ni se ejecuta al producirse el delito. El drama cuya condición es la flagrancia, presenta una unidad concentrada; se puede ver aquí —siguiendo también los análisis de Fauconnet— un cierto ideal del derecho criminal, que es que la sanción pueda formar cuerpo, sin intersticios, con el hecho delictivo. Todo pertenece al presente, por no decir a lo simultáneo. La idea de un pasado, por reciente que sea, no tiene dónde agarrarse. La fuerza de la noción no consiste en satisfacer una exigencia de verdad en el sentido en que ésta puede ser oída judicialmente [15], sino más bien en realizar el delito [16] en una situación que excluye la «administración de la prueba».

Conviene, por tanto, completar este análisis. La sociedad, sin mencionar hasta aquí, tiene que hallar su lugar correspondiente. La sociedad está ahí, es necesaria: parientes, vecinos, testigos citados; hasta el magistrado, cuyo papel únicamente confirmatorio, no es menos esencial. Con respecto a éstos parece que existe una especie de verdad. Normalmente no suelen asistir al delito propiament dicho. Es algo que se les muestra. ¿Es cierto que se les muestra efectivamente? La concepción (tardía) del hurto flagrante en términos de *quod deprehenditur dum fit* no puede entrar en este contexto. De hecho, se da flagrante delito cuando el ladrón es sorprendido con el objeto robado [17] —y es el objeto robado lo que designa propiamente la palabra *fortum* (antes de pasar a significar «abstractamente» el mismo robo)—. Se descarta el que los testigos —que son verdaderamente participantes— tengan que ser «convencidos» a resultas de un razonamiento, aunque fuera implícito, sobre *lo ocurrido*. Estamos en la esfera del delito objetivo: el *furtum*, o cosa tenida en mano, es necesario y suficiente; no es un indicio de de-

---

también la noción de delito objetivo lo que se perpetúa en ello (cfr. DEM., XXV, *Hip.*), exactamente como en el conjunto que vamos a ver.

[14] Cfr. F. DE VISSCHER, «Le "fur manifestus"», en *Études de droit romain*, pp. 184 sq La noción jurídica de robo no flagrante es posterior a la de robo flagrante.

[15] Desde el momento en que el presunto culpable es admitido a «contestar» (confróntese ARIST., *Const. de At.*, 52, 1), entramos en un sistema y plano de verdad distintos.

[16] Sobre la flagrancia como elemento de delito, cfr. U. E. PAOLI, «Il reato di adulterio in diritto attico», en *Studia et documenta*, XVI, 1950, pp. 123 sq.

[17] DE VISSCHER, *art. citado*: La idea esencial es la del contacto: el ladrón tiene la cosa *cogida*, o la *lleva* (cfr. *Mélanges E. Boisacq*, pp. 391 sq.).

lincuencia, sino un símbolo de delito. El elemento convencional está todavía más marcado en una de las especies de la flagrancia. El derecho arcaico asimila al flagrante delito, que se podría llamar inmediato, el que es hecho «manifiesto» con el descubrimiento del objeto robado tras una perquisición domiciliaria. Esta vez hay algo así como un desfase, puesto que la constatación no puede realizarse «en el preciso momento»; pero la identidad de la noción no deja por ello de ser extraordinaria. El tiempo intermedio no cuenta, pues el mecanismo se pone en marcha, por así decir, con efecto retardado. Basta que una responsabilidad sea asegurada por una flagrancia socialmente reconocida como tal. La *reflexión* —la perspectiva temporal— no tiene por qué operarse, pues el *furtum* le sirve de pantalla.

La prueba, sea cual fuere el arcaísmo de sus formas, representa otro momento de pensamiento. En el juicio se introduce una distancia, que puede ser lo pequeña que se quiera, entre un signo considerado válido y la decisión que éste autoriza o impulsa. Pero la idea del signo puede ser diferente según los niveles. En el estadio más antiguo, el objeto de la prueba no consiste en establecer lo que llamaríamos una verdad histórica: la restitución de un pasado en cuanto pasado. Acerca de este particular, contrariamente a Roma, la cual, en el momento de que estamos hablando, parece haber llegado ya a una teoría «moderna» de las pruebas, Grecia brinda un material muy abundante.

Recordaremos someramente una noción fundamental que ilustra muy bien la ley de Gortina, la de las pruebas concluyente[18]. La ley fija limitativamente los casos en que se habrá de recurrir al testimonio o al juramento. Ambos determinan mecánicamente la sentencia. El juez debe conformarse a ello, pronunciándose «según» el uno o el otro; el verbo δικάζειν, «juzgar», significa precisamente eso. Existe decisión de justicia en cuanto que el registro de la autoridad es necesario por su valor constitutivo; pero la pasividad del juez es algo propio a su oficio. Vemos así cómo funciona la institución judicial en el estadio en que nos hemos situado primero. El proceso es una lucha (ἀγών) en que una de las partes, de acuerdo con las reglas del juego, es admitida para utilizar contra la otra un arma determinada. La prueba es un arma. Vencer y convencer equivalen a lo mismo. El adversario tiene que ser convencido[19] (es curioso, a este respecto, que el sentido se haya conservado en las lenguas modernas). Con ello se nos ofrece una primera apreciación sobre la función de la prueba. Para el juez no existe más que el drama judicial, que se representa en el presente; no se da trasfondo temporal.

Pero los dos modos que acabamos de ver deben considerarse en sí mismos.

---

18 K. LATTE, *Heiliges Recht*, pp. 40 sq. Cfr. *Droit et société dans la Grèce ancienne*, pp. 63 sq.

19 Cfr. ESQ., II, 87; LATTE, *o. c.*

Se suele decir que el juramento es una especie de ordalía. Es necesario ver en qué sentido es así. No actúa como una ordalía. Nadie se espera que quien lo presta sea fulminado por un rayo del cielo. Actúa como prueba: como medio definido al interior de una técnica social; lo cual orienta, por cierto, sus destinos y determina, a más o menos largo plazo, su decadencia. Pero es precisamente a través de su naturaleza religiosa —y a causa de ella— como se introduce en el derecho. Ya sabemos en qué consiste[20]. El término de «juicio de Dios» no convendría aquí para nada. No se trata de hacer intervenir, como caución de un pasado, a una divinidad concebida como si fuera un hombre superior y particularmente bien informado. La palabra ὅρχος designa primero no un juramento abstracto, sino una materia o «sustancia sagrada» —normalmente, u ocasionalmente— con la que entra en contacto el que jura. Jurar es, pues, entrar en el ámbito de las fuerzas religiosas, que son, por supuesto, bastante temibles. Aquí se ve cómo se prolonga el pensamiento más arcaico; pues esa apuesta total significada por un cambio de estado o, mejor, por un desplazamiento del ser, es precisamente lo esencial de la ordalía en su sentido más auténtico; y si la ordalía carece de relación con la noción positiva de prueba, es porque obliga a salir tanto del tiempo humano como del espacio también humano[21]. No tiene nada de particular el que esta concepción nos parezca un tanto contaminada[22]; lo que sí sorprende, en cambio, es que los ritos, los comportamientos y la misma lengua la hagan aparecer todavía como algo esencial. En realidad, no es la idea evolucionada —la que nos es familiar y que supone el ministerio de los dioses «testigos» y reveladores— la que puede explicar el recurso al juramento, ya que el momento en que ésta llega a su pleno desarrollo es precisamente el de la decadencia del juramento. La eficacia de éste proviene de la situación de ambivalencia propia al jurador; hay un texto precioso[23] que nos dice que es ἐναγής, en concreto en el *agos* —dentro de un espacio sagrado que es el ámbito inhumano de las potencias terribles—, al mismo tiempo que indica, contrapartida del estado de maldito, la especie de respeto que crea entre los asistentes. Si el juramento pudo tener *autori-*

---

[20] Věase el artículo ya clásico de E. BENVENISTE, «L'expression du serment dans la Grèce ancienne», en *Revue de l'Histoire des Religions,* 134, 1948, pp. 81 sq.

[21] E. CASSIN, «Daniel dans la fosse aux lions», en *Revue de l'Histoire des Religions,* 139, 1951, pp. 129 sq. En este caso extremo, que es el de la ordalía justificante, nos hallamos en un plano de verdad en que el hecho histórico resulta totalmente indiferente: el «crimen» se ha cometido en efecto, y sin lugar a dudas, pero ya no se habla de él, pues se ha como volatilizado.

[22] El «testimonio más antiguo» es el homérico; reviste una importancia particular por una especie de equívoco entre dos nociones del juramento (cfr. P. STENGEL, *Die griech. Kultusalt.,* p. 123). Sobre la persistencia de la noción fundamental (del contacto con la cosa sagrada), ID., *Opfebräuche der Griechen,* pp. 78 sq.

[23] SÓF., *Ed. Rey,* 656. Cfr. P. CHANTRAINE y O. MASSON, «Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs», en *Festschr. A. Debrunner,* 1954, p. 89.

dad, fue primero a través de esto, pues el plano del pensamiento no coincide en absoluto con el de la investigación.

En un derecho ya propiamente técnico, encontramos algunas aplicaciones del juramento que resultan particularmente significativas. Nos quedan aún los ejemplos de conjuración en Grecia; éstos confirmarían el sentido de esta institución tan extendida y que no ha de considerarse como una excrecencia o artificio; por el contrario, posee un valor altamente típico. En las materias que conciernen a la familia sobre todo, era algo que resultaba lógico: la familia forma un cuerpo. Sería difícil ver en los conjuradores a los garantes, aun precarios, de la «verdad» o a informadores válidos de un hecho pasado. Su oficio no lo implica; las más de las veces no han conocido el hecho. Ninguna interpretación «intelectualista» puede explicar el carácter esencial de este oficio, que es de esencia colectiva o, mejor aún, comunitaria. La conjuración es una afirmación de solidaridad que tiene valor con respecto a la justicia por la fuerza religiosa que le confiere el juramento. Los derechos definen los casos en que tendrá efecto. Su efecto sólo puede ser absoluto.

La especie más notoria es quizá aquella en que el juez presta juramento —entendiendo con ello un juramento cuya sentencia apenas si está acompañada de nulidad—. Se trata de una práctica cuyas prolongaciones se perciben en la Grecia clásica, pero que conocemos directamente por el derecho de Gortina. Hemos visto que, en Gortina, el juramento de una parte, o el testimonio que ésta aducía, tenía un efecto decisivo. Pero, si el primero no está prescrito y el segundo no es posible, la decisión —que es necesaria e incluso formalmente obligatoria para el juez— no puede ser obtenida más que con una especie de golpe de fuerza. Se requiere una garantía para la decisión. Es significativo que sea la misma que la que, en derecho común, es suministrada por la misma parte. El juramento en cuestión no puede calificarse ni de promisorio ni de declarativo[24]: es un medio consagrante por el que el juez da autoridad a su sentencia comprometiendo su persona. De hecho, la decisión que se le impone reviste a veces un carácter de arbitraria. En última instancia, crea la verdad definiéndola; este pasado al que diríamos que se refiere el juez no debe ser mencionado en una hipótesis en que los «modos de prueba» brillan precisamente por su ausencia.

En comparación, el testimonio da la impresión de algo «racional». En el principio no era ni más ni menos racional que el juramento, al que no hay por qué creerlo posterior según una pretendida ley de evolución. Lo que es cierto es que, a diferencia del juramento, que no supera sus posibilidades primitivas y que pierde a la vez su virtualidad y razón de ser al alterarse su naturaleza religiosa, el testimonio se presta a una utilización positiva; es decir, que podrá permitir al juez y a la

[24] Cfr. *Droit et société dans la Grèce ancienne,* p. 64.

sociedad un control más o menos efectivo y darles dominio sobre un tiempo que se puede calificar por ello mismo de social.

Digamos que, en los comienzos, se estaba muy lejos de esto. El tránsito, por lo demás, parece que resultó bastante largo; es instructivo constatar, en un derecho tan avanzado como el de la Grecia clásica, un estado aún indeciso, como un conflicto todavía no resuelto entre dos concepciones formulables en los siguientes términos: testimonio como deber para con la justicia y testimonio como obligación para con la parte que lo presenta[25]. Hay numerosos rasgos de la institución que revelan todavía el principio de una parcialidad necesaria y confesada —la persistencia de una solidaridad (que actuaría a un plano distinto al de la conjuración) entre la parte y el testigo—. Se ve sin dificultad ninguna que la noción de verdad está implicada en ello. Señalaremos solamente un incidente normal de la acción judicial. Cuando se cita a un testigo —que puede ser llamado a jurar si el adversario lo requiere y si consiente en seguir en el «juego»—, a éste no le queda otro medio de recusarse en la hipótesis inversa más que prestando lo que se llama (con buena razón) un juramento de ignorancia[26]. Esta *exomosía,* que, en sentido pleno, es una desautorización, no puede referirse al hecho histórico; es esencialmente negativa; el testigo ha de jurar que *no sabe* lo que quieren hacerle decir. Las más de las veces «sabe» algo distinto y tal vez contrario a ello; pero no incumbe a la justicia utilizar un conocimiento que queda, por así decir, fuera de su campo de visión.

Los destinos del testimonio han estado sin cesar influenciados por las condiciones primitivas de su empleo. Hay un dato histórico bastante sugerente. Los testigos que vemos que figuran en la ley de Gortina son los que ella llama testigos de derecho, y que nosotros llamaríamos testigos instrumentales; o sea, los que asistieron antes a la realización de un acto o a la constatación de un hecho. En los derechos arcaicos en general, ya se trate de un traspaso de bienes o de la denuncia de un delito, los testigos son ante todo aquellos cuya asistencia (en el doble sentido de la palabra) confiere al acto o hecho toda su verdad jurídica. Pueden ser llamados a hacer de testigos así llamados probatorios; «darán testimonio» ante la justicia. Se trata de una función secundaria, ya que supone la organización del juicio: ¿cómo se ejercerá y con qué intención? En realidad, los testigos no pasan de ser asistentes, *continuando* con su oficio ante el juez y llevando con ellos en cierto modo una certeza que se impone. Son, según dice el mismo nombre, los que «saben»[27]; pero este saber está como encerrado entre ellos. La comunicación de un pasado no podría hacerse más que discutiendo el testimonio; pero éste no se discute.

Esta noción se acusa todavía en una acción judicial cuyo arcaísmo se

---

25 E. LEISI, *Der Zeuge im attischen Recht,* p. 38.
26 Cfr. J. H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtverfahren,* pp. 878 sq.
27 Sobre las designaciones de «testigo», cfr. LEISI, *o. c.,* pp. 3 sq.

prolonga hasta entrado el siglo IV. La *diamartiria*[28] es un testimonio que tiene la virtud de interrumpir una acción en justicia, particularmente en beneficio del heredero legítimo que opone sus derechos a una petición de heredad. Virtud que puede quedarse en puramente teórica. De hecho, como el testimonio puede ser atacado, se vuelve haciendo un rodeo a un debate propiamente judicial: la acción «en falso testimonio» es aquí, en cuanto al fondo, una acción sucesorial. Pero parece ser que hubo que llegar a un compromiso con el arcaísmo, por lo que la torpeza en la adaptación revela la coexistencia de dos nociones de testigo: una, moderna, la del testigo judicial, que sólo puede pretender a una autoridad relativa y bajo beneficio de inventario —pues atestigua hechos o una situación, es decir, un pasado—; la otra, la del garante cuya intercesión tiene pleno efecto de por sí y cuyo estatuto es del mismo orden que el del *vindex* romano[29] —éste prohíbe más que atestigua—; y, ante el magistrado, el contenido de su testimonio resulta especialmente significativo: ni siquiera aporta, para respaldar un título, el conocimiento de una situación «adquirida», sino que enuncia el hecho negativo de que no hay lugar para la atribución judicial. Vuelta a un prederecho cuyos datos de base tuvieron que ser aceptados, por fin, por el derecho naciente.

El valor de la prueba no reside en una inducción. No se funda en la hipótesis de una credibilidad relativa o revisable. Es institucional; es decir, que se deriva de un sistema de convenciones en que el significante tiende a absorber el significado. Por muy del pasado que sea dicho significado, la prueba no se realiza para que entre en relación el juez con el pasado. Tal es el estado arcaico del que se desprende el derecho. Desprendimiento que no se produce de golpe.

FIANZA Y ANTICIPO

El problema que abordamos ahora es el del crédito, en su más amplio sentido. La palabra ya es de por sí bastante elocuente, pues se trata de saber qué creencias de entre las que se refieren al futuro —se trata de «esperanzas»— parecen ser las más válidas. Por emplear una expresión anacrónica, diremos que es el derecho de las obligaciones[30] lo

---

28 Cfr. *Droit et société dans la Grèce ancienne*, pp. 83 sq.

29 Sobre la noción de *vindex* y su poder, cfr. NOAILLES, *o. c.*, pp. 54 sq.

30 En este derecho de las obligaciones entraría todo un campo en el que no nos metemos en este libro: el del derecho internacional —tratados y compromisos implicados—. Existe también otro derecho que debe interesar, el del «derecho público»: la ley, digamos que por definición, estatuye para el futuro; noción cardinal en la ciudad antigua y que se suele considerar fundadora del derecho en general y, por tanto, de la validez de las situaciones y de los actos en la duración. Por lo demás, habría de verse en qué sentido —y, a veces, con qué timideces— están referidas al porvenir las leyes más antiguas. Pero con esto entramos en un orden más «político» que «jurídico».

que está en juego. Lo estatutario es de otro orden; para un derecho arcaico sería mucho. Una familia, o una casa más bien, trasciende la duración, es propiamente eterna. Es esta índole lo que refleja la doble técnica de la filiación legítima y de la adopción de la heredad «testamentaria» en el estadio más antiguo. El tiempo, aquí, no cambia nada la cosa; es en el «contrato» donde aparece.

Para fijar las ideas, recordemos rápidamente cuál es la concepción moderna, que es además una tradición romanista, la que el derecho romano formuló al final de la República para la categoría del «contrato consensual». Lo propio de éste es que, desde el momento en que se concluye y por el exclusivo hecho del acuerdo, entraña, durante un cierto tiempo venidero, obligaciones ejecutorias. Psicológicamente, la certeza de una sanción (por vía de una acción en justicia) y el sentimiento de determinar el futuro (por la seguridad de una prestación diferida) se hallan en relación recíproca. No sucede lo propio en otras humanidades y otras condiciones históricas.

Que una prestación —cosa o acto— pueda asegurarse de antemano, es algo que admiten las sociedades denominadas inferiores; pero pensándolo naturalmente a su manera. Son, por ejemplo, las sociedades estudiadas en el *Essai sur le don;* pero entre Mauss y Davy aparece por un instante una curiosa oposición. El segundo, preocupado en saber cómo se realiza la soldadura entre los «dos momentos del tiempo»; el otro, dejando de lado el problema y armándose de entrada con la noción de crédito, que dice encontrar entre los sujetos[31]. No es nuestro propósito discutir esto. Pero se nos ofrece la ocasión de insistir de nuevo en la singularidad de la «historia de las funciones»: el progreso no es lineal, pues pueden haber evidentes regresiones. En efecto, no cabe duda de que, en una mentalidad jurídica bien probada en Grecia[32], parece haber funcionado bastante bien una *cierta* noción del crédito: la que, a base de generosidad, rige las generosidades compensatorias, y que se prolonga igualmente en una especie característica de la «amistad» según Aristóteles *(Et. Nic.,* 1162 b - 1164 b). Ahora bien, el derecho mercantil no reconoce la deuda en este sentido y no podrá aprehenderla más que como consecuencia de todo un trabajo mental; el derecho, sistema de sanciones judiciales, no sanciona primero el compromiso para el futuro o, digamos, no lo sanciona más que en condiciones en que no cabe el pensamiento del tiempo en cuanto tal.

Sobre el primer punto, es Grecia, país más antiguo y por cierto más arcaico a su manera, la que nos suministra algunos datos. Cuando Aristóteles atribuye a la operación, incluso «mercantil», un carácter más «liberal» si tiene lugar εἰς χρόνον, quiere indicar con ello que, en última instancia, se sale del campo de lo «legal» (de lo judicial), pensando ya

[31] M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie,* p. 200; G. DAVY, *La foi jurée,* p. 207, cfr. p. 109.
[32] Cfr. *Année Sociologique,* 3.ª serie, 1951, pp. 27 sq.

en el estado jurídico que señala más adelante como algo que se perpetúa en ciertas ciudades griegas de su tiempo. Este último testimonio, corroborado por el de Teofrasto en cuanto al derecho positivo y por el de Platón en cuanto al derecho ideal, es de interés fundamental. Es algo probado que, durante más o menos tiempo y siguiendo una concepción lo suficientemente arraigada para conseguir el favor de los filósofos, no se admitió la ejecución en justicia de todos los contratos «en que una de las partes se había fijado en la otra» (κατὰ πίστιν, en el sentido bilateral de la buena fe del deudor y de la confianza del acreedor). Fianza, crédito, anticipo: la máquina del derecho no tiene poder sobre el tiempo.

Entre todos los casos, el de la venta en Grecia merece nuestra atención, por ser, más que ningún otro, de derecho puro; además de que fue duradero; es tanto más signficativo cuanto que no se trata de una operación muy antigua; reviste además el interés de ofrecernos una como experiencia diferencial, en comparación con el derecho romano sensiblemente más «evolucionado» y en que la venta se convirtió precisamente en el tipo del contrato consensual. Si las dos partes han convenido aplazar su prestación, diríamos que es el vendedor quien tiene la obligación de hacer la entrega, y al comprador se reservaría la de pagar. En derecho griego, no hay obligación ni de una parte ni de otra. Al menos en principio; en un estado complejo de vida social, no hubo más remedio que llegar a un compromiso; además de que la obligación empieza a afirmarse aisladamente, y también tardíamente, en la zona del derecho comercial, existen medios indirectos para garantizar la ejecución, los cuales, tomados de una práctica tradicional, no dejan por ello de suministrar en un nuevo clima jurídico el equivalente de una letra de cambio. Pero la concepción negativa está efectivamente en el punto de partida; es curioso que en teoría —siempre hay teoría en el derecho, al menos implícitamente— se haya prolongado a través de los siglos[33].

Aristóteles no teme extender al conjunto de la vida contractual (τῶν ἑκουσίων συμβολαίων) lo que tiene dicho acerca de la carencia sistemática de los derechos antiguos; y si entendemos esto, como él lo entendió probablemente, en el sentido del contrato moderno, su testimonio nos aparece precioso en su misma letra: la venta brinda además una buena ilustración de ello. Se dan, sin embargo, muy antiguamente operaciones bilaterales que parecen comportar efectivamente para las partes una especulación sobre el futuro y a las que el derecho inicial no escatima su concurso ni sus rigores (el usurero tiene aquí su sitio). Conviene ver en qué condiciones interviene el derecho, y en qué perspectivas.

Los medios por los que la situación de «deudor», o más bien de «obligado», en el estadio prejurídico, son aparentemente símbolos efi-

---

[33] F. PRINGSHEIM, *The greek law of sale,* 1950.

caces, en el sentido en que se han perpetuado en el derecho romano. Su efecto propio, sin referencia explícita al porvenir y sin relación con la noción psicológica de una obligación o satisfacción futuras, consiste en producir la virtud operatoria del «contrato», aquella que permite la ejecución consagrada por el magistrado.

Una primera forma, brutal, es la servidumbre. Fue eliminada más o menos totalmente, y más o menos tarde, en Grecia y Roma; pero, en los tiempos antiguos de ambos países, es particularmente célebre la condición de los siervos por deuda. Jurídicamente distinta de la esclavitud propiamente dicha, puede referirse a una verdadera clase cuyo estado de inferioridad, como consecuencia de un compromiso formal, se vio sin duda favorecido por una diferencia inicial de estatuto. Para nuestro propósito, y a pesar de las infinitas discusiones de que ha sido objeto, el *nexum* romano suministra informaciones pertinentes. Se trata, en efecto, de una operación jurídica; no se le puede calificar con todo de contrato; primero porque su eficacia reside en un rito propiamente dicho —el acto «por el bronce y la balanza»— según un pensamiento que sigue perteneciendo al prederecho; pero también por no asomarse todavía verdaderamente al porvenir. Su efecto es inmediato. Se ha podido definirlo como un embargo de la fuerza de trabajo del obligado[34]; el rito crea una condición inferior, que podrá permitir posteriormente las más feroces medidas de ejecución, pero realizadas en virtud de un «compromiso» en su sentido más concreto y que se opera por el acto mismo.

Esta forma estaba destinada a durar poco. Hay otra, concretamente más plástica, que es sobre todo notable por la transición que se puede vislumbrar. Es la del juramento. Los antiguos reconocen que el juramento fue primero un modo muy general de «promesa». Pero ya sea promisorio o declarativo, su modo de acción es exactamente el mismo en el principio. Lleva el mismo nombre, exige los mismos ritos y el mismo procedimiento realiza un cambio de estado. Bajo un régimen de derecho, el pensamiento se desgastó naturalmente, tanto en la función contractual como en la probatoria. En última instancia se puede decir que ha quedado algo, como prueba la *sponsio* romana, que conserva en su mismo nombre la idea de la «libación» como elemento esencial de la operación sacramental; a pesar de su extrema sencillez, que reduce el acto a su mínima expresión por consistir en el cambio de *verba* muy breves, es sentido siempre como algo básicamente diferente de los actos «sin forma», a los que se aproxima tanto sin embargo; es una especie de reminiscencia de esa virtud del juramento que le fue primero inmanente y que actuaba en lo inmediato. Por lo demás, se percibe una línea de evolución en el sentido de una representación temporal: la fórmula más antigua *(spondesne? spondeo)* expresa ***en el presente*** un estado del deudor que no es sino el de «compromiso»; fór-

---

[34] NOAILLES, *o. c.*, pp. 110 sq.

mulas más recientes como *dabisne? dabo,* en futuro, sugieren ese avance sobre el futuro esencial al contrato moderno[35].

Hay otra serie de hechos. Tenemos el capítulo de lo que llamamos garantía —«real» en la prenda o «personal» en la fianza—. A un nivel más o menos reciente de pensamiento jurídico, la idea de garantía es la de un medio «accesorio», por tanto exterior a la operación contractual, y que ofrece una seguridad suplementaria de ejecución; está, por definición, volcada hacia el futuro. En un estado antiguo, del que tenemos un testimonio directo (o indirecto), la noción se presenta completamente distinta. La garantía no es accesoria; es constitutiva de operaciones que no tendrían fuerza sin ella; la «obligación» está verdaderamente incorporada en ella. El acreedor se satisfará con la prenda, ejecutando la fianza. Fuera de esto, no le queda ningún recurso. Lo que él adquiere en primer lugar es un poder, una aprehensión. Los adquiere en el presente; el centro de referencia no puede ser el contrato en cuanto que significa anticipación.

El caso de la «garantía personal» merece que se hagan algunas observaciones. Estamos en presencia de una noción muy amplia y que ofrece el interés de mostrarnos la correlación, en una unidad viviente, de la institución, del estado de la sociedad y de un determinado tipo de representación —diríamos hoy un enfoque—. Hay en los derechos arcaicos un personaje multiforme, cuyas características aparecen por lo demás patentes en el vocabulario, pero que debe la generalidad de su oficio a una situación prejurídica y precontractual que conviene definir primero. En toda una serie de hipótesis, se ha intentado probar que el vínculo entre dos partes no se puede formar de entrada y exclusivamente; se requiere el ministerio de un tercero; ocurre lo mismo en ciertas situaciones (por ejemplo, cuando se produce el embargo sobre un individuo que no tiene suficientes títulos para defenderse) que se pueden resolver con la fuerza, lo que implica la intervención autorizada de un tercero.

Uno de estos terceros es la fianza propiamente dicha[36]. Parece que la caución tuvo lugar, efectivamente, en un principio, como hecho de solidaridad familiar o casi familiar, en el caso en que la costumbre admite el rescate de un culpable sometido en principio a la venganza privada; así, por ejemplo, el adulterio sorprendido en flagrante delito. El oficio del garante consiste, por el momento, en liberar de un embargo por parte del ofendido al que se va a convertir en «deudor». Esta *intercessio* es el hecho fundamental. Pero *obliga* al garante, y conviene ver en qué sentido. El garante no promete ninguna prestación de su condumio, ni siquiera en caso de insolvencia del deudor. Su más antigua obligación consiste, cuando falla el pago, en entregar al deudor en manos del acreedor con fines de una ejecución provisionalmente suspendida. El papel que asume es el de guardián —aún vemos en época

[35] Cfr. P. HUVELIN, *Études d'histoire du droit commercial romain,* p. 291, n. 3.
[36] Cfr. J. PARTSCH, *Grieschisches Bürgschaftsrecht,* 1909.

tardía cómo mantiene secuestrado al caucionado— durante el breve plazo de una prorrogación. Está sometido de antemano a la ejecución de su propia persona. Y si esto vale sólo para él, es porque crea en el momento mismo una situación calificable en lo sucesivo de «satisfacción»; a través de la autoridad que le pertenece, representa un vínculo viviente; encarna la fuerza del acuerdo.

La idea de una garantía personal puede presentarse bajo otro aspecto. El *auctor* romano es el que «da su fundamento a una situación jurídica»[37], precisando por hipótesis el «acrecentamiento» que significa la etimología de la palabra; así ocurre, por ejemplo, con el tutor que puede confirmar válidamente un acto realizado por el pupilo. P. Noailles, después de haber estudiado las aplicaciones múltiples de las *auctoritas,* constata que, «como todos los poderes del derecho arcaico..., estaba concebida primitivamente en base al tipo de derecho puro y simple, sin obligación ni sanción». Lo que quiere decir que, necesaria para dar valor jurídico a un acto o situación, no comporta ninguna referencia a un futuro en función del cual el *auctor* asumiría una responsabilidad.

Semejantes estados, que proceden todavía del prederecho, son precisamente los que tuvo que resolver el derecho organizado. Es preciso hacer dos observaciones al respecto. La primera es que, el cambio que tiende hacia la noción moderna —y temporal, por excelencia— de la garantía, no se realizó íntegramente; en Grecia al menos, ciertas formas de caución mantuvieron su arcaísmo y el concepto de caución en cuanto «seguridad accesoria» no pudo elaborarse. La segunda es que, al menos en un caso —pero se trata de un ejemplo privilegiado—, vemos salir de la *auctoritas* primitiva otra *auctoritas* que está volcada por definición a un futuro en cuanto que crea una responsabilidad. Caso en que el funcionamiento de la institución judicial parece ser causa determinante. Se trata de la garantía contra la evicción que se exigió, bastante pronto por cierto, al alienador en el caso de la mancipación: personaje cuya presencia muda da «autoridad», en efecto, al acto de aprehensión y de dominio del nuevo propietario —pero sin que asuma primero respecto a éste la obligación de defenderlo en justicia, de darse el caso; la obligación sólo se impone posteriormente, originada precisamente por el juego mismo del procedimiento[38]; en ese momento, la mancipación deja de ser un acto en el presente.

Hay otras evoluciones que, naturalmente, se brindarían por igual a nuestro análisis[39]. La nuestra es una historia múltiple, ondeante, di-

---

37 NOAILLES, *o. c.,* p. 274.

38 NOAILLES, *o. c.,* pp. 223 sq.

39 La de las *arras,* por ejemplo. El estado antiguo, con supervivencias de fácil reconocimiento, es el de la prenda y de su virtud propia de *obligación* (la palabra ἀρραβών está tomada de una lengua semítica; sólo se la conoce en hebreo; pero el texto en que figura, *Gén.,* 38, es bastante significativo: es el de la historia de Judas y de Tamar). En el comercio contractual, vemos que se utilizan las arras, particularmente en la venta, para

versa, según los planos y los derechos. Pero si el designio general hace aparecer en la noción de futuro una contrapartida a la noción de pasado, no se trata simplemente de una mera simetría; se puede ver su verdadero entronque: el papel del «testigo instrumental» hace pensar en el del *auctor;* las funciones primitivas son análogas y los destinos comparables —en las dos direcciones opuestas—. La integración del pasado y la del futuro son complementarias. En comparación con el estado arcaico, corresponden a un tipo diferente de verdad.

LAS SECUELAS DEL ARCAÍSMO

Si, en el momento en que se instaura una justicia propiamente dicha, el juez no está cualificado ni para penetrar en el pasado ni para sancionar una acción en el futuro, ello no significa que se deba tomar esta actitud negativa como algo meramente abstracto. Por una parte, la institución judicial está orientada hacia un pensamiento «objetivo» del tiempo y del encadenamiento temporal. Por otra, dicha institución supone una antítesis. La técnica del derecho, en sus principios, halla frente a ella un sinfín de acciones humanas que se endosan, por así decir, a un tiempo que calificaríamos de místico. En efecto, se puede descubrir en las conductas jurídicas los más antiguos ejemplos o supervivencias de concepciones emparentadas con las que H. Hubert definía con el título de representación religiosa del tiempo. Por menudos que parezcan estos ejemplos, no son solamente materia de curiosidad. Revisten el doble interés de mostrarnos las fuerzas del tiempo que acabaron sobrepasándose, y de hacernos constatar la inflexión que sufren en el momento en que el derecho las acogió de más o menos buena gana.

La noción de *período,* como parte concreta de tiempo, heterogénea a los otros momentos de la duración, pertenece, tanto en Grecia como en otros países, a la esfera propiamente religiosa; tuvo también su papel en una organización prehistórica de la soberanía, y el tradicionalismo de Esparta perpetuaba todavía, en el siglo III antes de Cristo, la costumbre de consultar cada nueve años las señales celestes con el fin de saber si el rey debía seguir en funciones. Algo de este pensamiento «primitivo» aflora aún, al menos de forma aislada, en algunas prácticas relativas al derecho. La idea de que una deuda se extingue con la expiración de un cierto plazo, que es independiente y que le impone su

crear lateralmente y parcialmente la obligación que la venta no conlleva de por sí. Empleo casi concertado en el principio: y casi siempre se permanece en el presente. Pero la misma generalidad del procedimiento favorece, tras haberse vuelto técnico, esa psicología comercial para la cual representa la venta a plazos, sea cual sea la letra del derecho, una operación válida para el futuro. Además de esto, existe todavía otro estado, pero solamente en derecho romano: las arras no tienen ya sino un valor probatorio con relación a un contrato cuya virtualidad anticipadora está garantizada por sí misma *(argumentum emptionis uenditionis contractae).*

ritmo, esta idea tan bien ilustrada por la costumbre o la teoría del año sabático, se volvería a encontrar en una curiosa disposición de la ley espartana. «Después de la muerte de un rey, su sucesor libera, al principio de su reinado, a todos los espartanos que tenían alguna deuda para con el rey o el Estado»[40]. El dato es bastante complejo; la idea de jubilosa entronización, el carácter personal de la deuda «intransmisible activamente», la asimilación del rey a esa entidad abstracta que es el δημόσιον; todo ello interfiere con una noción que «la deuda para con el Estado» permite precisamente calibrar; a saber, la de una duración *sui generis* que no puede superar la del ser real. Una concepción análoga del tiempo ritmado aparece todavía presente, en un pensamiento «político» más elaborado, en la misma Atenas y en favor de un persistente formalismo; con ocasión de su instalación, el arconte «manda proclamar al heraldo que cada uno quede dueño y poseedor, hasta el término de su magistratura, de los bienes que poseía al entrar él en funciones»[41].

Hay otras notaciones con un alcance mayor. Ciertas categorías jurídicas no dejan de prolongar, con una naturalidad obviamente inconsciente, una noción concreta y realista del tiempo; se puede reconocer en el fondo la idea de una virtud del tiempo, verdadera *vis a tergo* cuya eficacia es la misma cuando, venida del pasado, se ejerce sobre lo actual, o cuando, orientada hacia el futuro, se manifiesta como productiva. Nos contentaremos con una alusión a dicha costumbre, pues el derecho consuetudinario no parece ser una categoría en la antigüedad clásica. Es más bien en el ámbito religioso donde suele suscitar interés[42]; todo ello no obsta para que la propia costumbre sea una realidad jurídica y la autoridad reconocida a la tradición como tal[43] implique la noción activa de un tiempo que justifica y consagra. La misma noción, bajo un aspecto algo diferente, no es tal vez ajena a una institución por cierto bastante positiva: la prescripción, en sus diferentes aspectos, puede parecer un avatar jurídico; el tiempo «consolida» una posesión —funda una propiedad—; el tiempo protege interponiéndose; prohíbe una acción —es decir, una persecución—. La idea motriz podría ser efectivamente la de liberación; se pueden ver sus antecedentes remotos: para el pensamiento religioso, el tiempo tiene, concretamente, un

---

40 HERÓD., VI, 59.

41 ARIST., *Const. de At.*, 56, 2.

42 ¿En qué consiste la fuerza del tiempo? Para SÓFOCLES, *Ant.*, 450 sq., la cuestión no se plantea: la regla religiosa de que se trata se opone a lo *temporal*. En otros lugares, parece ser que nos acercamos más a la noción específica de la costumbre, pero la ironía de EURÍPIDES en las *Bacantes* (en que la novedad de la religión dionisíaca está justificada por el respeto de un pasado inmemorial) nos orienta hacia un hecho harto general quizá y que no podemos por menos de destacar: el tiempo es un elemento necesario; pero es incontable (a no ser que caigamos en una casuística pueril), pudiendo ser, de hecho, bastante corto.

43 Sensible sobre todo en las *patriae* de *gentes* religiosas que guardan el depósito de un cierto derecho sagrado —pero bajo beneficio de inventario para la ciudad.

poder de desgaste («*mi mancha se ha gastado*», dice el Orestes de Esquilo), y que se ejerce a lo largo de una determinada duración según los números sagrados. Por supuesto, la transposición fue lo suficientemente completa para arrinconar en el olvido las razones primitivas; es aún más curioso el racionalismo inoperante que intenta justificar con posterioridad una institución que no se justifica racionalmente[44]; es también digna de tenerse en cuenta, por parte del derecho, una cierta libertad en el empleo de una noción de la que precisamente no puede prescindir, sino que se adapta a sus propios fines[45].

Junto a los modelos temporales sobre los que podemos preguntarnos si, antes de ser admitidos en la mentalidad jurídica, no tuvieron que constituirse en un área distinta, existe uno con el que no se plantea el problema y cuyo destino resulta bastante curioso. Se trata del funcionamiento del interés o «producto» de la riqueza. El modelo del interés conviene verlo a la luz de un proceso de la *naturaleza:* no, ciertamente, en los frutos de la tierra (el diezmo de cereales pertenece a otro orden de cosas), sino específicamente, en la cría de ganado (que marca un hito en el calendario religioso). El testimonio de la lengua es de índole formal: *fenus* en latín y τόκος en griego asimilan el interés del dinero a la procreación animal. Y el interés es sin duda alguna algo muy distinto a una remuneración por servicio prestado o a una indemnidad por privación temporal de un bien; Varrón nos dice perfectamente en qué consiste, en una nota etimológica de la que se deberían retener todos los términos[46]. Se trata, en efecto, de gestación y reproducción. Sin embargo, se plantea en seguida un problema. Mientras se habla de ganados o de cosas del mismo orden, no hay mayor dificultad, toda vez que se puede reconocer fácilmente el pensamiento profundo: en un pensamiento de identidad —el *ñame,* en la historia de Leenhardt, es siempre el mismo[47]—. Pero, ¿cuándo se pasa al dinero? Se comprende perfectamente que el apetito de lucro y el deseo de dominio hayan explotado para su interés una metáfora; pero ésta, procedimiento artificial del pensamiento, no explica nada. Fue necesario retener, en la transposición, la idea de una eficacia del tiempo[48]. Transposición que no se hizo sin una resistencia mental. Aristóteles condena el interés; no por razones de moral, de humanidad o de eco-

---

44 Cfr. DEM., XXXVI, 26 sq.; CIC., *Pro Caec.,* 26, 74.

45 Paralelamente a lo que indicábamos sobre la costumbre (cfr. n. 42), es, en realidad, «el tiempo» lo que resulta utilizado, pero es cosa sabida que, en los derechos arcaicos, los plazos de la prescripción adquisitiva, como la usurpación romana, son, por necesidad empírica, sumamente breves.

46 *De ling. lat.,* III, ap. GEL., N. A., XVI, 12, 7: *fenus... a fetu et quasi a fetura pecuniae parientis atque increscentis.*

47 Sobre esta historia que recordamos a modo de ilustración, cfr. I. MEYERSON, en *Journal de Psychologie,* 1955, p. 380.

48 Que tiene como medida más antigua, que fue lo normal para el interés, la duración concreta del mes lunar (cf. ARISTÓF., *Nubes,* 16 sq.).

nomía, sino por ir «contra la naturaleza»[49]; y esto en dos sentidos: en el dinero no existe una virtud «natural» de reproducción; por otra parte, como el fin del dinero es el cambio, el oficio de «multiplicación» que se le asigna resulta contrario a su concepto. Pero Aristóteles recuerda igualmente la analogía denunciada por el mismo vocabulario. Sentimos que estamos aquí en una especie de umbral, lo que explica los titubeos o el rechazo. Todo ello no impidió su desgaste como institución: el derecho lo limita por intermitencia —y generalmente lo consagra—; pero, antes de que una mentalidad mercantil pudiera conseguir que apareciera el interés como algo «racional», se necesitó todo un trabajo de la mente sobre la noción de tiempo, a partir del dato arcaico.

Convendría señalar aún una serie de hechos muy particulares, aunque bastante característicos de lo que llamamos con el nombre de hito —y de los procedimientos más o menos voluntarios o espontáneos a que pudo dar lugar—. Los tomamos del antiguo derecho romano; los romanos son unos especialistas, como sabemos. Se trata de los actos triples que tienen que realizarse tres veces para tener efecto.

La *obvagulatio* —injurias rituales en la puerta del testigo ausente— se debe renovar cada tres días. El acreedor, antes de ejecutar a su deudor, está obligado a presentarlo en tres mercados sucesivos. La mujer casada cae bajo la *manus* de su marido (es decir, que es sometida a un régimen matrimonial particular) al cabo de un año, a no ser que haya interrumpido esta especie de prescripción durmiendo fuera de casa tres noches seguidas. El hijo de la familia que ha sido alienado tres veces por mancipación es liberado de la potestad del padre. Estas cuatro disposiciones pertenecen todas a la ley de las XII Tablas.

A pesar de las diversas intenciones que percibimos, todas tienen algo en común. Es cosa sabida que los números, sobre todo el número tres, confieren una cierta eficacia a la acción humana. Cuando este pensamiento religioso se topa con el derecho, exige la triplicidad. Pero hay algo más: las «tres veces» han de ser consecutivas. Ahora bien, aquí aparece una idea de concentración del tiempo con fines de *operación* jurídica. La duración, más o menos vagamente concebida pero sentida como necesaria a la realización de una acción, se halla a la vez simbolizada y actualizada en un corto espacio temporal y por virtud de la triple repetición. Un poder paterno que sufriera un desgaste por el hecho de alienaciones renovadas en el transcurso del tiempo, se desmoronaría definitivamente por el hecho de tres alienaciones inmediatamente consecutivas[50]. Un breve período de tres noches, igualmente

---

[49] ARIST., *Pol.*, I, 1258 b 2-8.

[50] Cfr. H. LÉVY-BRUHL, en *Nouv. Ét. sur les très anc. droit romain*, pp. 80 sq. Aparece desde muy pronto que —y quizá la intención del legislador era ya ésta— la regla permitió realizar en un santiamén, y de manera que diríamos ficticia o artificial, los cambios de estatuto que son la emancipación y la adopción de un hijo de familia. Estaríamos dispuestos a creer que hay en la base de ello una disposición consuetudinaria según la cual la potestad paterna se extinguía después de *tres* mancipaciones (realizadas en el

consecutivas, tiene el efecto contrario, pero análogo, de romper de golpe, y a veces en el último momento, lo que iba a ser realizado a causa de una duración de prescripción.

La virtud operatoria de un simbolismo temporal no tiene desde luego nada de inaudito. A un nivel completamente distinto, y en el orden de una técnica religiosa de agronomía, Maurice Leenhardt señala un ejemplo admirable entre los melanesios[51]. Lo que ofrece de particular el antiguo derecho romano, es que, con vistas a una eficiencia propiamente jurídica, utiliza, transponiéndolo, un pensamiento antiguo[52] cuyas significaciones acentúa de manera casi ostensible. Pero es en el momento en que empieza a afirmarse su función; noción concreta del tiempo y valor de los esquemas numéricos: su desenvoltura lo libera ya de dicho arcaísmo.

La historia de los derechos antiguos nos puede interesar para un estudio positivo de la noción de tiempo; la dirección general se puede ver con facilidad: una concepción abstracta empieza vislumbrándose y luego se impone de manera más o menos firme en todos los ámbitos. Es muy probable que no resultara difícil probar que el cariz general de dicha historia es distinto en Roma y en Grecia. Por un lado, la innovación tiene un aspecto más precoz y decidido; por otro, el pensamiento parece menos liberado de sus antecedentes y, ya se trate de la prueba o del contrato, muestra a veces una especie de repugnancia para dar el paso decisivo. Pero la comparación sigue siendo válida. Existe un vector, por haber una orientación en el punto de partida; tal ocurre con la aparición del juicio en sentido propio.

A decir verdad, nos hemos topado con una extraña contradicción. Para el juez, en las condiciones iniciales del proceso, el tiempo no tiene nada que ver en el asunto. Si hay alguien que se ocupa de él —en un sentido distinto al del «juicio objetivo»— es el personaje del tercero, *auctor, vindex,* διαμαρτυρῶν, conjurador, etc., cuya intervención es, en principio, decisiva; pero la justicia y, por consiguiente, la sociedad que se expresa a través de ella, no asumen al principio el tiempo. Rechazo provisional y que forma parte de la regla del juego; pero nos sospechamos el sentido en que se hará la conquista: la abstracción y la objetivación van a ser el resultado de un cambio de perspectiva.

---

transcurso de un tiempo indefinido): el momento que nos interesa es aquel en que se soldaron las tres con vistas a operaciones jurídicas determinadas.

[51] M. Leenhardt, *Do Kamo,* p. 105. Un jefe se da cuenta de que el ritmo de los cultivos del común perdía rapidez por no poderse plantar antes de que él hubiese limpiado sus campos quemando la maleza; lo que producía un retraso nocivo. «Este jefe resolvió por tanto devolver ese mes al común, prefigurando desde su inicio al incendio por medio de un fuego simbólico.»

[52] Una de esas disposiciones tiene un antecedente en la ley religiosa: entre los tabús que versan en torno a la vida del flamen de Júpiter, está el de no poder ausentarse de Roma tres noches seguidas.

Por fortuna, hay una institución helénica que nos permite observar el momento en que se produce, en el derecho, una función social de la memoria; se trata de la del *mnemon*. El *mnemon* es un personaje que conserva el recuerdo del pasado con vistas a una decisión de justicia. El oficio que indica literalmente su nombre es el que hallamos en la designación más corriente de testigo[53]; pero, público en este caso y, por hipótesis, neutro, indica un desplazamiento de la noción. De hecho, representa en Grecia el inicio de las instituciones características de un derecho moderno, como son las de los archivos y los registros; por lo demás, si el apelativo pasó a los magistrados encargados de la conservación de escritos[54], no cabe duda de que se contó en el principio con la fidelidad de una memoria individual. El derecho de Gortina, que desconoce lo escrito, conoce los *mnemons* agregados, como «registros» vivientes, a la magistraturas. Conviene retener una doble enseñanza con respecto al oficio citado. Primero, existió transposición —y perfecta laicización por cierto— de una práctica religiosa. Bajo el mismo nombre de *mnemon*, la leyenda no olvidó, sino que incluso sacó un motivo para un cuento, al personaje de «servidor de héroe», una especie de clérigo al parecer, depositario de las advertencias divinas que él debía recordar públicamente a su debido tiempo[55]. Es, pues, primeramente en un modelo litúrgico donde nos aparece, para la memoria colectiva, un elemento de obligación que le es necesario y esencial. Pero, ¿en qué momento se produce la transposición y en qué condiciones cobra valor en el plano jurídico la constancia del pasado? Disponemos de un texto revelador a este respecto. No es por cierto demasiado antiguo, lo que resulta mejor, pues el arcaísmo suele manifestarse por la superposición de dos pensamientos. Es una ley de Halicarnaso de principios del siglo V[56], que sirve de normativa para la reivindicación de inmuebles después de un período de disturbios públicos. Las víctimas de confiscaciones son admitidas a hacer valer sus derechos contra aquellos que las han desposeído. El punto capital parece ser que consiste en saber cuál de las dos partes tendrá la prioridad en el juramento. Durante un cierto

[53] Recordemos que la palabra griega más corriente, μάρτυς, pertenece a la raíz *smer*, que es la del latín *menor*. La idea expresa de un recuerdo aparece todavía a un nivel que podríamos llamar intermedio, donde vemos al «testigo solemne» ensalzado a un cargo ya público: Tepfrasto, en el pasaje antes citado, hace hincapié sobre esta disposición de la ley de Thurium consistente en que los tres vecinos más próximos a la tierra vendida reciben una moneda «a modo de *recuerdo* y de *testimonio*».

[54] Magistratura bastante general en tiempos de ARISTÓTELES (*Polít.*, VI, 1321 b 34; 1322 b 34). La misma continuación de la palabra no significa continuidad perfecta desde el punto de vista psicológico. De ahí surge un grave problema: podemos preguntarnos si, en el estadio de lo escrito, no se halla algo en regresión la función de la memoria como tal en aras de una técnica no preocupada ya por un pasado *representado*. Se podría recordar, correlativamente, la noción de lo escrito obligatorio por sí mismo y válido *contra fidem veritatis*.

[55] PLUT., *Cu. gr.*, 28; cfr. EUST. ad *Od.*, p. 1697, 54; W. R. HALLIDAY, *The Greek questions of Plutarch*, p. 137.

[56] *Inscr. jur. gr.*, n.° 1 = *Syll. Inscr. graec.*³, n.° 44.

tiempo, será el antiguo poseedor; expirado el plazo, le tocará al nuevo. Parecería que la cosa se arregla con esto; pero la ley añade: «Lo que está en conocimiento de los *mnemons* decidirá la cuestión». Queda claro que el juramento no tiene ya más alcance práctico que si fuera introductorio de instancia; pero el hecho de que no sea concedido más que a una de las partes —quedando suspendida la acción judicial con su prestación y estando en primer plano la cuestión de la prioridad— indica la persistencia de una antigua concepción del proceso en que el juego de las pruebas decisorias entre las solas partes permite e impone un reglamento. La torpeza en la redacción es significativa: el derecho efectivo parece como una sobreimpresión —por subordinar la solución de un litigio al testimonio de un pasado públicamente conservado y consignado—: dos niveles, pues, de verdad jurídica.

La categoría de tiempo tuvo, por tanto, que irse constituyendo paulatinamente en el derecho. El «tiempo abstracto y cuantitativo» es aquí el cuadro en que se afirman, con fines de acción y de reglamento, la noción de un pasado que vale en cuanto tal y la de un futuro que está garantizado como tal —dos caras de un mismo proceso de pensamiento que sólo puede parecer «natural» una vez adquirido—. Se comprende perfectamente que el avance no se realizara aisladamente y como gratuitamente en la función social que teníamos ante nuestra vista. El derecho está ligado a todo un conjunto histórico que es el de la ciudad; es decir, el de una organización nueva de la vida humana. Es un sector central y particularmente sensible. El cambio no se instala sin que se produzcan ciertos choques. Si los primeros pasos del derecho acusan una preocupación aparentemente exclusiva por el presente, esta tendencia algo rígida denuncia la brusquedad del cambio histórico. Lo que aparece claro en los ritos del más antiguo proceso, es el hecho nuevo de la institución judicial, órgano de soberanía colectiva cuyo campo aparece bien medido en un principio; en dicha época, el juez no se permitía a sí mismo desbordar la realidad concreta de los conflictos; pero, cuando empieza a sometérselos, crea las condiciones de un control que significa dominio del tiempo, y al que unas técnicas especiales —procedimiento, comercio monetario, uso de lo escrito— permitirán funcionar cada vez con más seguridad. Trabajo continuo, que no careció de tropiezos y de miles de cautelas; pero, antes de la imprescindible elaboración, existió la mutación que la hizo posible.

3

ALGUNAS RELACIONES ENTRE LA PENALIDAD Y LA RELIGIÓN EN LA GRECIA ANTIGUA[1]

Las observaciones que presento aquí conciernen a una cuestión general cuyo interés no es necesario recalcar. La pena conlleva, en principio, un cierto formalismo, por no decir un cierto simbolismo, que se ha perpetuado entre nosotros hasta bastante tarde y que aparece, naturalmente, más marcado en las formas de sociedad más antiguas. No está de más preguntarse cuál es la significación de los ritos que la acompañan o por los que ésta se lleva a cabo. Podemos sospechar que no hay nada más instructivo que un paseo a través del jardín de los suplicios.

Huelga advertir que la presente contribución es modestísima. Todo lo que diré se limitará a unos rodeos en torno a un texto de Platón. En el libro IX de las *Leyes*, se menciona, entre otras penas que deben aplicarse en la ciudad nueva, «la difamante exposición de los delincuentes, sentados o de pie cerca de los santuarios, en la frontera del país»[2]. En

---

[1] *L'antiquité clasique*, t. V, 1936, pp. 325-339. Conferencia dada en el sexto Congreso de la historia de las Religiones (Bruselas, septiembre 1935): aparece aquí con algunas ampliaciones que no permitía la exposición oral.

[2] ...ἤ τινας ἀμόρφους ἕδρας ἢ στάσεις ἢ παραστάσεις εἰς ἱερὰ ἐπὶ τὰ τῆς χώρας ἔσχατα. Una traducción literal no es fácil: ¿qué diferencia existe entre στάσεις y παραστάσεις, y cómo ligar las últimas palabras con el resto de la frase? Creo que las dos cuestiones no son en realidad más que una sola —gramaticalmente—. La glosa de Timeo a παράστασις (στάσις παρά τινα) no es más que una tautología de lexicógrafo que no nos ayuda mucho; pero como παραστάσεις está seguida de un complemento que responde a la «cuestión *quo*», cabe ver en el prefijo una idea de movimiento, lo que viene confirmado además por una cita de ARIST. (*Pol.*, V, 1308 b 19), en que aparece la palabra referida a un destierro (cfr. μετάστασις). Por otra parte, el doble στάσεις-παραστάσεις parece poner de relieve que, en ambos casos, se impone la postura de pie a los delincuentes —a causa del modo de la penalidad precisamente—: sólo que, en el primer caso, se trataría ante todo

lo tocante a disposiciones legislativas, Platón inventa muy poco. Tampoco se ha imaginado esta forma de castigo: ya la había visto practicar en su nación. Podemos comentarlo sirviéndonos de testimonios históricos. En la misma Atenas existía un equivalente de la picota. Algunos culpables, sobre todo los convictos de hurto, eran expuestos en la plaza pública agarrados con maniotas[3]. Fuera de Atenas, la pena de la exposición[4] es mencionada para diferentes categorías de delincuentes —quebrados fraudulentos y deudores insolventes, adúlteros, sicofantes, desertores...[5]—. El condenado padece esta pena de pie —caso más frecuente— o sentado. La exposición está precedida a veces de un paseo ignominioso, que Glotz[6] ha tenido la idea de comparar al de los κάθαρμοι, esas víctimas propiciatorias humanas que, en ciertas ciudades y con ocasión de ciertas fiestas, eran conducidas por las calles y luego expulsadas de la ciudad, de cuyas impurezas eran depositarios. Conviene observar, por otra parte, que esta forma de penalidad comporta a veces un material que debió presentar primitivamente un sentido religioso[7]. En Gortina, el adúltero es expuesto coronado de lana —ya se conoce la virtud «catárquica» de la lana—; en la legislación de Carondas, el sicofante, igualmente expuesto, aparece coronado de tamarisco —calificado de *infelix arbor*[8].

Conviene situar, por tanto, el texto de Platón en un cierto medio histórico. Inversamente, nos podrá iluminar acerca de un modo de penalidad más o menos en vigor en dicho medio. Hay dos cosas que saltan en seguida a la vista, y que no están ciertamente en desacuerdo

---

de un paseo ignominioso —ya veremos algunos ejemplos— hasta el lugar en que se inflige la pena. Además, si es cierto que las palabras εἰς ἱερὰ κτλ. no se refieren gramaticalmente más que a παραστάσεις, se pueden referir también, lógicamente, a ἕδρας y a στάσεις. Existe una última cuestión por dilucidar: ¿no se trata más que de los santuarios que se hallan en las fronteras del país? La interpretación sugerida por el texto se aviene mal con el mismo texto: nos hubiéramos esperado por lo menos un artículo antes de ἱερά, e incluso una frase del tipo τὰ ἱερὰ τὰ ἐπὶ κτλ. ¿No sería más natural que viéramos aquí, en vez de un complemento sintético, *dos* complementos, y leer entonces —algo que no prohíbe la sintaxis de Platón— εἰς ἱερὰ ἐπί (τε) τὰ τῆς χώρας ἔσχατα? Es sólo un detalle entre muchos: la interpretación de conjunto no se ve afectada.

[3] Ley citada y comentada por LISIAS, X, 16, y DEM., XXIV, 105 (cfr. 103). Para la argolla, cfr. POLL., X, 117, citando a Cratino; Lex. de Patmos, *B.C.H.*, I, pp. 143 sq.; SUID., *s. v.* κύφων; cfr. ARISTÓF., *Plut.*, 465; ARIST., *Polít.*, VII, 1306 b 3.

[4] Cfr. GLOTZ, art. *Poena*, en el *Dict. des Ant.*, IV, p. 531.

[5] ELIANO, *Hist. var.*, XII, 12; DIOD., XII, 12, 2; NIC. DAM., *Fr. hist. gr.*, Jacoby, 90, 103; HESIQ., *s. v.* ἀκρίστιος. Las penas ignominiosas de este tipo han sido estudiadas recientemente por K. LATTE, en *Hermes*, 1931, pp. 154 sq. El escepticismo de Latte sobre el valor de ciertas informaciones no tiene más que un alcance relativo: si nuestros testigos resultan alguna vez inexactos sobre algún punto concreto, ello no quiere decir que hayan inventado estas formas de penalidad. Cuando Diodoro nos dice, por ejemplo, que, según la ley de Carondas, había que castigar al «sicofante» con la exposición, podemos presumir que un tal delito figuró en un derecho antiguo; pero, ¿no se esconde también tras ese nombre moderno algún delito como el de las «malas palabras»?

[6] *Solidar. de la fam. dans le dr. crim.*, p. 25.

[7] Cfr. GERNET, *Platon, Lois, Livre IX*, p. 80.

[8] Cfr. LATTE, *o. c.*, según PLINIO, *H. N.*, XIII, 116, XXIV, 68.

con nuestros datos históricos. Primeramente, al menos en el trasfondo, una cierta concepción religiosa de la pena. El hecho de que los culpables sean expuestos cerca de los santuarios es bastante significativo, aunque Platón lo haya inventado. El hecho de que sean relegados a la frontera del país no lo es menos; este detalle, unido al anterior, se explica con las ideas del mismo orden. Una de las tendencias que se manifiestan en la penalidad con sentido religioso es la tendencia a la eliminación y, más particularmente —pues la palabra debe tomarse en su pleno sentido etimológico—, a la expulsión fuera de las fronteras. Es así como se expulsan las osamentas de los sacrílegos y, en un procedimiento religioso que Platón se ha guardado bien de omitir[9], el objeto inanimado causa de la muerte de algún hombre, así como el cadáver del animal homicida. El verbo empleado es ὑπερορίζειν; y la pena prevista por Platón es un símbolo de ὑπερορισμός.

Se observará, en segundo lugar, que Platón insiste en la postura impuesta al condenado, que es la de sentado o de pie. Es evidente que esto es considerado como algo de importancia, algo que tiene significación. No hubiera procedido indicarlo expresamente si no se hubiera tratado de un elemento capital de la pena —en la idea que se hacía Platón de la pena propiamente dicha—. Es precisamente esto lo que intentaremos ver: ¿qué concepciones se hallaban oscuramente implicadas en esta forma de castigo?

Para saberlo, recurramos a una especie de exageración. Admitiremos como un postulado bastante plausible en sí, pero del que tendremos que justificarnos por supuesto, que estas penas temporales y relativamente benignas pueden ser consideradas como mitigaciones o simbolizaciones de la pena de muerte. Iremos, pues, de golpe al extremo de la penalidad: a la ejecución capital. Pues está claro que, si encontramos en alguna forma de la ejecución capital el dato característico que nos interesa, estaremos en mejores condiciones para interpretar dicho dato.

Existe precisamente un suplicio al que no podemos dejar de referirnos; es el ἀποτυμπανισμός. Éste fue objeto, en 1923, de un estudio de Keramópulos[10], quien parece haber suministrado la explicación de que se carecía. Quiero recordar de pasada que, tradicionalmente —y arbitrariamente por cierto—, se veía en el ἀποτυμπανισμός una ejecución a base de estacazos. Keramópulos estableció, con argumentos arqueológicos, y después lingüísticos y filológicos, que consistía en fijar al condenado, con ayuda de ganchos, en lo alto de un poste bien plantado y dejarlo así hasta que sobreviniera la muerte. En suma, pues, un procedimiento

---

9 *Leyes*, IX, 873 D-E. Se recordará que este procedimiento pertenece a la vez al derecho (actos de homicidio de la competencia del *Prytaneion)* y a la religión (ritual de las Bufonias).

10 A. Κεραμοπούλλος, Ὁ ἀποτυμπανισμός, συμβολὴ ἀρχαιολογικὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ ποινικοῦ δικαίου καὶ τὴν λαογραφίαν, Atenas, 1923.

bastante análogo a la crucifixión[11]. ¿A qué clase de condenados se le aplicaba? No hace mucho planteé el problema, a propósito del trabajo de Keramópulos[12], y he creído poder concluir que se trataba, en el principio, de una ejecución sumaria de los criminales denominados κακοῦργοι; es decir, ladrones cogidos en flagrante delito, atracadores, perforadores de murallas, bandoleros... El ἀποτυμπανισμός aparece, pues, en primer lugar, como pena bruta o pura reacción de defensa y venganza. Se opone a las formas de penalidad propiamente religiosas, que tienen por objeto la eliminación de una mancha o suponen una cierta idea de *devotio* o de consagración del culpable, abandonado por la comunidad para librarse del mismo, a las potencias divinas (por ejemplo, la precipitación, que es en cierto modo una ordalía).

Pena «laica» por un lado, y religiosa por el otro; el resultado, en cuanto al ἀποτυμπανισμός, puede parecer decepcionante para nuestra investigación. Pero la antítesis que acabo de indicar revela sobre todo, en la psicología de la venganza colectiva, una diversidad de tendencias. No se ha de concluir de esto que el simbolismo religioso queda radicalmente al margen de la pena laica propiamente dicha[13]. Hay al menos dos hechos que pueden sugerir lo contrario. Constatamos en primer lugar que, en otra civilización mediterránea —la romana—, la crucifixión de los malhechores pudo tener en ciertos casos un sentido religioso; se trata de la pena infligida, en las Doce Tablas, a una categoría de *fures,* aquellos que cosechan por la noche en el campo ajeno: el árbol sobre el que se les crucifica está consagrado a Ceres[14]. En segundo lugar, el suplicio del ἀποτυμπανισμός existe en el mito: Prometeo es un ejemplo bastante ilustre[15].

Dadas las relaciones necesarias entre la imaginación religiosa y las prácticas cúlticas, nos vemos obligados a preguntarnos si no se produjo

---

[11] La diferencia entre los dos modos de suplicio sólo se refiere a los detalles, los cuales tienen mucha importancia para nosotros: en el ἀποτυμπανισμός no hay barra transversal y los brazos quedan sujetos a lo largo del cuerpo. Como veremos, hay también otras variantes posibles. Por regla general, lo que se suele dar como ejemplos de crucifixión en Grecia —cuando no se trata de suplicios orientales o a la oriental (por ej., PLATÓN, *Gorg.*, 473 c; *Rep.*, II, 362 A)— es en realidad el ἀποτυμπανισμός (así, en HERÓD., IX, 120; PLUT., *Pericles,* 28; DEM., XXI, 105; para el valor de la palabra προσηλοῦν en este último pasaje, cfr. KERAMÓPULOS, *o. c.,* pp. 29 sq.).

[12] Sobre la ejecución capital, cfr. *Rev. des Ét. gr.*, 1924, pp. 261 sq (= *infra,* capítulo sobre la ejecución capital).

[13] En el artículo antes citado, he dejado al margen esta cuestión: cfr. p. 291.

[14] PLINIO., *H.N.,* XVIII, 3, 12 = XII TAB., VIII, 9 (Girard, *Textes,* p. 18). Cfr. HUVELIN, *Études sur le furtum,* I, pp. 61 sq. (Para el valor de la palabra *suspendere,* cfr. CIC., *Pro Rabir.,* 13; cfr. SAGLIO, en *Dict. des Ant.*, II, p. 1575.)

[15] Cf. KERAMÓPULOS, *o. c.,* pp. 62 sq., donde se encontrará un comentario de ESQUILO, *Prom.,* 52 sq. (cf. HESÍODO, *Teog.,* 521 sq.) y el recuento de los términos característicos del ἀποτυμπανισμός en LUCIANO, *Prom.* y *Dial. de los dioses,* 1. Sobre los monumentos figurados, más cercanos a veces al dato real y exentos de las desviaciones que pudo permitirse Esquilo, tendremos ocasión de volver más adelante. Para la significación del águila, cfr. KERAMÓPULOS, *o. c.,* pp. 80, 83.

aquí una asociación más o menos inmediata entre la representación del supliciado y la de una víctima. Se ha interpretado a menudo la pena de muerte, en ciertos casos al menos, como un sacrificio humano. A decir verdad, las dos instituciones no se confunden, ni siquiera en los casos extremos. Se distinguen, ante todo, por sus funciones; y si hay un ámbito de la criminalidad en que se distinguen claramente, es precisamente el que estamos considerando[16]. Pero basta con admitir, para orientar la hipótesis, que la pasión de venganza colectiva puede encontrar en la imagen del sacrificio algo con que saciarse y justificarse, a condición de que haya concretamente un tipo de sacrificio del que se haya quedado prendida la imaginación. Ahora bien, dicho tipo existe: en un ritual cuyo carácter aberrante es bastante claro[17], pero que debe remontarse a una remota antigüedad[18], el animal es atado a un árbol o a una columna para ser inmolado. Nuestras informaciones se limitan a unas monedas de Ilión[19], a algunas palabras de Homero[20], a una descripción de sacrificio, a la Atlántida de Platón, que no puede haber sido inventada[21]: alusiones más bien escasas, pero no menos preciosas.

La relación que sugerimos no creemos que sea demasiado temeraria. El *Ayax* de Sófocles aboga en este sentido. Vemos cómo el héroe, en su locura, ata un becerro a una columna. Se dispone a darle muerte después de haberlo flagelado, creyendo ahogar así su venganza sobre Ulises[22]. Su pasión adopta las formas de un suplicio infame. En la *Odisea*, el tratamiento infligido a Melencio presenta un caso análogo[23]; hay otros ejemplos en la época clásica[24]. Al mismo tiempo, Ayax cree proceder como si se tratara de una víctima destinada al sacrificio. Su

---

16 Es obvio que, si esta especie de crucifixión hubiera sido aplicada en el ámbito de la criminalidad religiosa, se entendería mejor la asimilación entre víctima y supliciado. Pero he aquí que sucede de distinta manera: lo interesante del caso es que nos muestra la extensión espontánea del simbolismo.

17 Cfr. M. P. NILSSON, *Griech. Feste*, p. 235; P. STENGEL, *Opferbräurche der Griechen*, pp. 124 sq.

18 Cfr. J. E. HARRISON, *Themis*, pp. 163 sq.

19 V. FRITZE, en *Arch. Jahrb.*, XVIII (1903), pp. 58 sq. (culto de Atenea Ilía; representaciones análogas sobre yemas micénicas). Cfr. *Dict. des Ant.*, art. *Sacrificium*, p. 968, figura 5999. Para el papel del árbol y de la columna (pilar) en el ἀποτυμπανισμός primitivo, cfr. KERAMÓPULOS, *o. c.*, p. 66.

20 Y, 403 sq. (ritual de Poseidón Heliconios): cfr. STENGEL, *o. c.*

21 PLAT., *Critias*, 119 E. Sobre una posible fuente de todo el pasaje en que figura la descripción, cfr. Ch. PICARD, en *Acrop.*, 1933, pp. 3 sq.

22 *Ayax*, 106 sq. θανεῖν γὰρ αὐτὸν οὔ τι πω θέλω... πρὶν ἂν δεθεὶςπρὸς κίον' ἑρκείου στέγης... Cfr. KERAMÓPULOS, p. 30. La fustigación se añade, como es sabido, al suplicio romano de la cruz. Tiene además un sentido religioso sobre el que volveremos más adelante. No pretendo decir que sea aquí un elemento del sacrificio; en el rito, se practica sobre el fiel (culto de Artemisa Ortia en Esparta, Skiereia de Alea y rito de Delos) e incluso sobre el dios (Pan en Arcadia): pero, que sepamos, no se practica sobre la víctima.

23 χ, 173 sq. (...κίον' ἀν' ὑψηλὴν ἐρύσαι... ὥς κεν δῆθα ζωὸς ἐὼν χαλέπ' ἄλγεα πάσχῃ).

24 En LISIAS, fr. XVIII, 2, encontramos una vez más un procedimiento de venganza tradicional («Collection des Universités de France», II, p. 264), lo mismo que en ESQUINES, I, 59 (fustigación también en los dos casos); cfr. otros textos citados por JEBB, edic. de

pasión adopta las formas de un sacrificio típico. Así, todo el episodio aparece marcado por una ambigüedad buscada —procedimiento frecuente en la tragedia— entre dos nociones igualmente emocionantes, la del sacrificio en que la víctima sería un animal y la del suplicio en que el paciente sería un hombre. En la descripción casi técnica de los castigos imaginarios infligidos por el héroe a sus enemigos, Stengel halló los detalles y términos que califican al sacrificio, incluso muy determinadas especies del mismo[25].

Parece, por tanto, que una cierta imagen de la pena de muerte pudo prestarse en el subconsciente a una cierta interpretación religiosa. El hecho es tanto más notable cuanto que se trata de una especie de penalidad extraña, por sus propias tendencias, a toda idea de *piaculum*. Es, no obstante, la misma imagen que nos ha parecido ya[26] dominar en ciertas variedades características de la penalidad «infamante». En la exposición temporal «de pie», vemos algo así como el dibujo proyectado de la romana crucifixión. Por ello puede venir precedida la ejecución capital de ese paseo ignominioso[27] sugerido en el texto de Platón[28] y que, en el caso de Cinadón en Esparta, utiliza un material que hace pensar en el del ἀποτυμπανισμός[29]. Inversamente, el castigo de la picota infligido a ciertos culpables de hurto aparece como una degradación, a la usanza del *furtum nec manifestum*, del suplicio reservado al «robo manifiesto»[30]. Si estamos menos enterados de lo que quisiéramos acerca de las formas concretas de la exposición, conocemos bajo el nombre de ξύλον, nombre que se aplica también al poste del ἀποτυμπανισμός, un instrumento que se le parece muchísimo y que es un instrumento de picota[31]. La argolla (κύφων), aun admitiendo que se hubiera empleado sola, recordaría aún una de esas piezas maestras de suplicio capital[32]. Cuando un Aristófanes habla de estas formas de penalidad infamante, lo hace a menudo con equívocos bastante siniestros, que hacen pensar en el atroz destino de un condenado a la «horca»[33].

Ayax, nota del verso 108. Obsérvese el detalle constante de la columna (πρὸς τὸν κίονα en Lisias y Esquines); para la designación que da Sófocles, cfr. JEBB, *o. c.*

25 STENGEL, *o. c.*, pp. 95 y 120 (sobre todo para los vv. 298 sq., en que se indican las dos especies más frecuentes del sacrificio).

26 *Rev. des Ét. gr.*, 1924, p. 286.

27 Recordemos que servía de preámbulo al suplicio de la cruz entre los romanos.

28 Cfr. *supra*, al principio del presente capítulo.

29 JENOF., *Helen.*, III, 3, 11: δεδεμένος καὶ τὼ χεῖρε καὶ τὸν τράχηλον ἐν κλοιῷ (las características precisamente del ἀποτυμπανισμός) μαστιγούμενος (cfr. n. 23 y 24) καὶ κεντούμενος αὐτός τε καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ κατὰ τὴν πόλιν περιήγοντο.

30 LISIAS, X, 16; DEM., XXIV, 105: se trata de los ladrones contra los que se ha recurrido a la δίκη y no a la ἀπαγωγή; pero la ἀπαγωγή se aplica al caso de flagrante delito y tiene como objeto la ejecución por ἀποτυμπανισμός.

31 El τετρημένον ξύλον de ARISTÓF., 680, comprendido tradicionalmente como «argolla», debe entenderse más bien en el sentido del πεντεσύριγγον ξύλον de *Cabal.*, 1049, que es una designación, aunque no explícita, del suplicio capital.

32 Cfr. KERAMÓPULOS., *o. c.*, p. 30 y fig. 16 (p. 108).

33 Cfr. n. 3; *Plutus*, 476.

Nos imaginaríamos mal que, en la Atenas clásica, en que semejantes formas seguían en práctica, hubieran guardado éstas ese halo de pensamiento religioso que había suscitado la imagen del ἀποτυμπανισμός. No se precisa tanto para concebir que, incluso en la época, debieron su fuerza emotiva a antiguas costumbres del espíritu y como a la obsesión de un pasado desconocido. En torno al condenado, de pie con su infamia, las *Leyes* de Platón, con la nota penitencial que les es propia, vienen a reavivar por un instante pensamientos adormecidos.

Consideremos ahora la postura de sentado. Que estuvo en uso en ciertos modos de penalidad, bastaría a asegurárnoslo el testimonio de Platón; pero el hecho es que aparece muy raramente. Podemos preguntarnos, no obstante, si no fue practicada, antiguamente, en la ejecución capital propiamente dicha. Hay, en este sentido, varias indicaciones que yo retendría. En primer lugar, el mito de Teseo en los Infiernos, sobre el que volveremos más tarde, nos muestra a éste y a Pirítoo, los cuales, habiendo sido castigados por su sacrílega tentativa, se quedan sentados —Pirítoo para siempre y Teseo hasta su liberación—. Entre las variantes que parecen haber existido del ἀποτυμπανισμός, hay una bastante curiosa relacionada con el suplicio de Prometeo. Las representaciones figuradas nos lo muestran frecuentemente encadenado en una postura en cuclillas[34]. Se puede invocar todavía un texto de Aristóteles. Antes de exponer las atribuciones del Consejo, Aristóteles refiere en qué circunstancias perdió éste el poder de pronunciar condenas de muerte (*Const. de los at.*, 45, 1). Un cierto Lisímaco acababa de ser entregado por el Consejo al verdugo —la continuación indica que el modo de ejecución prevista era el ἀποτυμπανισμός— cuando una oportuna intervención hizo que el caso fuera diferido a un tribunal[35]. El texto precisa: el condenado estaba ya *sentado* (καθήμενον) para sufrir la pena. Creo que esta palabra (καθήμενον), bastante inesperada en una ejecución a bastonazos, no ha sido nunca bien explicada. Se podría pensar a este respecto en una correlación algo ligera: καθήμενον habría

[34] Esta postura, tal y como la conocemos por las pinturas de jarrones y por un relieve arcaico (por ejemplo, *Dict. des Ant.*, p. 682, figs. 5802, 5803) parece ser incluso la más antigua. Es importante saber que esta forma imaginativa tiene antecedentes prehelénicos (piedra grabada, *ibid.*, fig. 5801; cfr. I, p. 1574, fig. 2081). Esta afiliación, además de hacernos presumir la antiquísima edad del suplicio —y de esta forma de suplicio—, nos sugiere una vez más que las representaciones figuradas de época egea pudieron servir de substrato a la imaginación mítica posterior. Entre los textos literarios, la descripción más antigua del suplicio (HES., *Teog.*, 521 sq.) es, en cuanto al detalle, de interpretación delicada y discutida (cfr. KERAMÓPULOS, *o. c.*, pp. 62-63): me pregunto si la palabra del v. 522 no debería referirse más bien a Prometeo, no tanto por lo que al suplicio de la estaca se refiere cuanto por haber en ello una alusión a la postura agachada.

[35] Καὶ Λυσίμαχον αὐτῆς ἀγαγούσης ὡς τὸν δήμιον, καθήμενον ἤδη μέλλοντα ἀποθνήσκειν Εὐμελίδης ὁ Ἀλωπεκῆθεν ἀφείλετο. Sería interesante conocer la fecha del suceso; pero faltan datos; es, sin embargo muy probable, que se trate de fecha tardía, posterior al arcontado de Euclides (cfr. P. CLOCHÉ, en *Rev. des Ét. gr.*, XXXIII, p. 3).

sustituido a καθη(λω)μένον, participio de un verbo que vendría a punto a propósito del ἀποτυμπανισμός y que podría justificarse por varios empleos del verbo muy parecido προσηλοῦν[36]. Pero siempre es mejor ahorrarse una corrección; en realidad, καθήμενον puede admitirse perfectamente. Según lo que hemos visto, indicaría un detalle característico de la ejecución.

Así, tanto en este caso como en el de la posición de pie, tendríamos que una forma definida de la penalidad infamante procede de una forma definida de la ejecución capital. De cualquier manera, puesto que se ha mostrato que el condenado, en ciertos procedimientos de «exposición» análogos a la picota, se ve obligado a permanecer sentado, conviene preguntarnos, según el texto de Platón, cuál pudo ser la significación antigua de este uso. Se impone aquí en seguida una observación, aunque sólo fuera como punto de partida: la postura sedente es, en numerosas circunstancias, una postura ritual. Sólo hablaremos de ello con relación al problema que nos interesa, pero ya esto solo merece que se haga una disgresión.

Lo que retendremos primeramente es que dicha postura es uno de los ritos —y un rito esencial— de la súplica. Huelga insistir en el hecho. Se consultarán, si fuera necesario, los textos reunidos por Latte[37], advirtiendo que se podría alargar considerablemente la lista. Añadiré solamente, para marcar mejor la significación conmovedora del «gesto», que se trata de un motivo trágico[38], cuya importancia y frecuencia no se ha recalcado quizá lo debido[39]. Cerca del altar, o sobre la tumba, que aparecen a menudo en el centro de la escena, se ve las más de las veces a un suplicante en esta posición, y su súplica invade todo el drama. Pero la función característica del rito, en su uso social, consiste, para quien lo realiza, en convertirse en el «hombre» de aquél a quien va dirigido. Una de las leyes religiosas de Cirene se aplica precisamente a este caso[40]; este caso es, en efecto, mucho más general de lo que se tiene tendencia a creer, pues, en un buen número de ejemplos, el

---

[36] DEM., XXI, 105; LUCIANO, *Dial. de los Dioses,* I, 1; *Prom.,* 1.

[37] K. LATTE, *Heiliges Recht,* p. 106 y n. 17.

[38] En éste, el símbolo de la muerte seguido de otro de resurrección debe estar probablemente relacionado con un esquema de *ludus sacer* (Cfr. G. MURRAY, en J. E. HARRISON, *Themis,* pp. 341 sq.).

[39] En realidad, encontramos este elemento en un gran número de las tragedias conservadas. La posible causa de que se le desconozca en ciertos casos es sin duda la traducción inexacta que se suele hacer de algunas palabras significativas, como, por ejemplo, de ἕδρα y προσῆσθαι al principio de *Edipo Rey.* Para Electra en la tumba de Agamenón, cfr. C. ROBERT, *Bild und Lied,* p. 169; para el significado del rito en dicho caso, cfr. S. EITREM, *Opferritus und Voropfer,* pp. 414 sq. Para la súplica de Télefo y su relación con un rito concreto (TUC., I, 136, 3), cfr. L. SÉCHAN, *Ét. sur la tr. gr. dans ses rapports avec la céramique,* p. 136.

[40] El de ἐπακτός ἱκέσιος, SOLMSEM-FRANKEL, *Inscr. fr. ad illustr. dial. sel.,* p. 60, § 5; cfr. WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, en *Sitzunberichte der preuss. Akad.,* 1927, p. 157. (Quiero notar que, en otro caso de súplica, § 7, se indica expresamente la postura sentada.) Cfr. EUR., *Hec.,* 249, δοῦλος ὢν ἐμός.

suplicante pide asilo —y protección—. Si es a un dios, se consagra al mismo; si a un ser humano, se encomienda a los poderes religiosos de la casa u hogar en que se encuentra: el rito es sustancialmente el mismo. Está permitido decir, en una primera aproximación, que la postura de sentado —de postrado otras veces[41]— es un símbolo de *deminutio capitis*. Esto no es, con todo, más que un aspecto negativo. Todos sabemos que la súplica pone en juego a un poder terrible —y que, por supuesto, actúa por sí mismo—. El espectáculo del suplicante *sentado* evoca en seguida la idea de esta fuerza coercitiva[42]. Pero vemos perfectamente en qué consiste en los casos extremos, que son aquellos en que la súplica va hasta el suicidio del suplicante. Así ocurre, por ejemplo, en el *dhārṇa* —el suicidio por ayuno del acreedor[43]—, institución muy conocida en India e Irlanda y de las que se encuentran más que vestigios en Grecia[44]. Así aparece, con toda la nitidez que se pueda desear, en *las Suplicantes* de Esquilo, en que el rey —es lo trágico de la situación, algo trágico primero presentido y luego consumado— está bajo la amenaza del suicidio de las Danaidas sentadas en los altares de los dioses[45].

La *deminutio capitis* a que aludíamos, ¿sería en efecto una muerte virtual? No tendríamos todavía derecho a atribuir esta significación a la postura sentada de los suplicantes, si ésta no formara parte igualmente de ritos de duelo y de iniciación. Hechos que son bien conocidos. En el culto de los muertos[46], el término καθέδρα tiene una connotación técnica[47]. Por medio de esta actitud, los vivos se asocian y se asimilan a los muertos; éstos aparecen representados en posición sentada[48] (antiquí-

---

[41] H. BOLKENSTEIN, *Theophrasto's Charakter der Deisidaimonia (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.*, XXI, 2) ha estudiado de cerca los términos, referidos a menudo a la postura del suplicante, προσπίπτειν, (καθ)έζεσθαι, (καθ)ῆσθαι, etc. Ha mostrado que, al menos en un cierto número de casos, estos verbos indican una postura de genuflexión; pero la imagen esencial, y que es puesta de manifiesto por casi todos —y por el sustantivo ἕδρα—, es obviamente la de la postura sentada la cual, en el rito característico al lado de la tumba o del fuego, parece como si se bastara a sí misma.

[42] ESQ., *Supli.* 365 sq. οὔτοι καθῆσθε δωμάτων ἐφέστιοι ἐμῶν · τὸ κοινὸν δ' εἰ μιαίνεται πόλις, ...

[43] Cfr. P. HUVELIN, «Magie et dr. individuel», en *Année sociol.*, X, p. 22.

[44] La historia de Carila (PLUT., *Cu. gr.*, XII, pp. 293 D sq.), que se suele considerar solamente desde el punto de vista del rito cuyo *aition* representa (cfr. W. R. HALLIDAY, *The Greek Quest. of Plut.*, p. 72), ha sido felizmente analizada e interpretada por G. GLOTZ, *La solidar. de la fam. dans le dr. crim.*, pp. ix y 64. Destacaremos el hecho de que uno de los datos que ha sobrevivido en la transposición mítica es el del *sitio* efectuado en la puerta del solicitado (πρὸς τὰς θύρας... ἱκέτευον): lo volvemos a encontrar, algo debilitado, pero de forma persistente, en algunos ritos, usos o expresiones (*Vida de Homero*, 475-6 [HOM.], Εἰρ., 12 sq.; SÓF. *El.*, 109; ARISTÓF., *Nubes*, 466, etc.).

[45] ESQ., *Supl.*, 345, 462 sq.; nótese el término μιαίνεσθαι, que evoca en forma característica la idea de la fuerza obligante del rito.

[46] Cfr. STILL., *Die Gebärden d. Gr. u. Röm.*, p. 65; EITREM, *o. c.*, p. 400.

[47] Th. KLAUSER, *Die Cathedra im Toenkult der heidn. u, christl. Antike*, pp. 13 sq.

[48] Es sabido que las más antiguas representaciones del «banquete de héroes» nos muestran a estos últimos sentados. Se sobreentiende que, con esta imagen, se puede

sima representación de la que vamos a ver cómo sobrevivió en el mito de Teseo y respecto a la que podemos preguntarnos —yo sólo formulo la pregunta— si no tuvo como punto de partida cierta práctica funeraria). Lo que aparece bastante claro al menos es la asociación necesaria, en tal circunstancia, entre la postura ritual y la representación de la muerte[49]; con otras palabras: dicha postura se adopta por un contagio forzado con la muerte en el caso típico del duelo. Otro caso típico es el de los misterios; en los ritos de iniciación aparece atestiguada la postura de sentado[50]; pero el esquema de la iniciación es suministrado por la idea de un renacimiento naturalmente precedido de una muerte ritual.

Volviendo ahora a los ritos de la súplica, encontramos reveladora la semejanza, por no decir la identificación, entre el símbolo de la muerte realizado en la postura del suplicante y la concepción mítica de la misma muerte. *Levantar* (ἀνιστάναι) a un suplicante, es otorgarle la salvación accediendo a su petición; *levantar* a un muerto, es resucitarlo. El nombre ἀνάστασις tomó naturalmente el sentido de resurrección; el verbo ἀνιστάναι designa el gesto de Heracles[51] que, al levantar a Teseo sentado en el averno, lo libera de la muerte[52].

El caso de Teseo es doble y, por ende, más significativo todavía. Teseo no es sólo el muerto a quien se resucita, sino que su figura hace pensar en un condenado[53]: su postura indica su suplicio. Las nociones que hemos interrelacionado forman entre todas un *complexus*. En el mundo de la penalidad que tenemos ante nuestra vista, la postura de sentado es ciertamente un símbolo; ¿cuál?, digamos que es un símbolo

---

significar algo más que un mero recuerdo mítico y ritual; pero la idea de una asociación con la muerte en el rito de la καθέδρα viene sugerido por el hecho de que, en las comidas funerarias, se considera que son los muertos quienes reciben a los vivos: MALTEN, en *Mitteil. d. arch. Inst., R.A.*, 1923, p. 301.

49 En la Νηστεία de las Tesmoforias (cfr. L. DEUBNER, *Att. Feste*, p. 55) en que las mujeres jóvenes χαμαὶ καθήμεναι (PLUT., *Isis y Osir.*, 69), este rito, que tenía de por sí un significado distinto (cfr. EITREM, *o. c.*, pp. 47 sq.), fue interpretado por asociación de ideas como una participación en el *duelo* de Deméter, invariablemente imaginada, tanto en el mito como en las representaciones figuradas, en posición sentada (cfr. J. E. HARRISON, *Proleg. to the Study of Greek Rel.*, pp. 127 sq.).

50 E. ROHDE, *Psyché*, trad. fr., p. 108, n.; A. DIETERICH, *Kl. Schr.*, pp. 118 sq.; cfr. *Mithraslit.*, pp. 157 sq.; H. DIELS, *Sibyll. Bl.*, p. 48, 1.

51 Gesto eficaz tanto en el orden mágico como para la acogida de un suplicante (λαβόμενος τῆς χειρός, APOLOD., II, 124).

52 APOLOD., *o. c.*: θεασάμενοι δὲ 'Ηρακλέα τὰς χεῖρας ὤρεγον ὡς ἀναστησόμενοι διὰ τῆς ἐκείνου βίας · ὁ δὲ Θησέα μὲν ... ἤγειρε, Πειρίθουν δὲ ἀναστῆσαι βουλόμενος... Para el empleo de ἀνιστάναι en el sentido de «resucitar», cifr. *Il.*, XXIV, 151, ESQ., *Ag.*, 1361; SÓF., *El.*, 130-9; ἀνάστασις se halla igualmente con un sentido antiguo, ESQ., *Eum.*, 648. Para ἀντστάναι a propósito de los suplicantes, cfr. TUC., I, 126, 11; 128, 1; 137, 1; III, 27, 2; 75, 4; 5 etc.

53 Sobre esta concepción fundamental y las ulteriores evoluciones míticas y místicas, A. DIETERICH, *Nekya*, pp. 91 sq.; cfr., a propósito de la noción de una pena eterna, E. NORDEN, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch* VI, p. 260. Las representaciones figuradas acusan la idea de la condenación (cfr. *Dict. des Ant.*, V, p. 233).

de muerte, de aniquilación del culpable, míticamente expulsado del ámbito de la vida en el mismo momento y de la misma manera como se le expulsa del territorio de la sociedad. Dos procedimientos, pues, que pueden ser idénticos: *devotio* y ἐξορισμός; el texto de Platón sugiere con creces ambos a la vez.

¿Cómo se pueden explicar estas representaciones?

Existen formas de ejecución capital en que el simbolismo es, por así decir, inmediato. Son formas propiamente religiosas, en que la pena de muerte tiende a confundirse con el sacrificio humano. Existen ocasiones en que el simbolismo es secundario y procede de una asociación de ideas; hemos creído reconocer este caso en el ἀποτυμπανισμός. Por tratarse de una institución, la pena de muerte, por diversos que sean sus orígenes, es el objeto de una noción más o menos única; aun en las formas que podríamos calificar de laicas, aparece orientada la imagen del castigo hacia un área de pensamiento religiosa. La muerte no es simplemente la muerte —una realidad puramente física—, sino que está precedida, acompañada e ilustrada por una muerte ritual, o muerte en sentido religioso. Esto aparece bastante claro en los modos germánicos de la ejecución capital, en que los símbolos utilizados —curiosamente parecidos, en ocasiones, a los de iniciación— representan al condenado como si hubiera sido abandonado al mundo infernal[54].

Vemos ahora en qué sentido pueden ser calificadas las penas infamantes de sucedáneos o degradaciones de la pena de muerte. Platón, a propósito de la detención del deudor —y en el mismo pasaje que nos interesa—, habla de los προπηλακισμοί, tratamientos ultrajantes que serían como penas accesorias. La penalidad ignominiosa, en general, consiste en προπηλακισμοί. Esta palabra está ligada a toda la serie, particularmente instructiva, de los términos que designan el oprobio. Es cierto que en la época clásica aparecen a menudo algo descolorados. Pero, ya se trate de la injuria real (αἰκία), ya de la puramente verbal (κακηγορία), ya del oprobio en sí mismo, tal como se expresa en palabras tan evocadoras como λώβη, λυμαίνεσθαι, etc., todo este campo de vocabulario lleva la misma señal: los actos ultrajantes fueron en un principio místicamente eficaces, como el μασχαλισμός al que se sometía el cadáver del enemigo y que era una forma típica de αἰκία[55]. Eran esencialmente procedimientos de venganza. Se podía vislumbrar, pues, su espíritu en ciertas formas de la penalidad. La noción de *infamia*, Huvelin lo ha probado bastante bien, es, en un principio, una noción mágico-religiosa. Se trata de deprimir y, en última instancia, de su-

---

[54] L. WEISER-AALL, en *Arch. f. Religionswiss.*, 1933, p. 217.

[55] El verbo αἰκίζεσθαι se emplea con relación al acto de Ayax (SÓF., *Ayax*, 111). Implica sobre todo la fustigación o flagelación que forma parte de la sevicia que caracteriza ciertas formas de ejecución capital (KERAMÓPULOS, *o. c.*, pp. 30 sq.) —pero que es también una costumbre ritual (EITREM, *o. c.*, 378).

primir en el individuo una fuerza «mística», la cual constituye su esencia y razón de ser (que en griego se llama τιμή).

La penalidad infamante, ínsita en este pensamiento, debió de tener antiguamente un campo muy vasto. En la época clásica no quedan más que testimonios aislados y casi al margen del derecho. Se suele decir que fue eliminada en gran parte bajo el régimen de la polis[56]; lo cual es cierto, pero interpretándolo debidamente. La necesidad de simbolismo y la proliferación del mismo son características en las sociedades anteriores a la instalación de la πόλις. Se puede constatar en todos los ámbitos del derecho, hasta en la práctica misma del contrato. Nunca se insistirá lo suficiente en el cambio radical y en la especie de mutación brusca producidas por la aparición de una nueva forma social. El simbolismo religioso tiende a suprimirse. Incluso en el ámbito del derecho criminal, la creación de la moneda permite sustituirlo por otro, que es esencialmente un simbolismo profano: la pena principal resulta ser entonces la multa. En cuanto a las penas no pecuniarias, parecen haber sufrido cambios significativos: la ejecución capital aparece despojada de sus intenciones primitivas; la atimía se convierte en degeneración cívica. La regresión de la penalidad infamante es otro aspecto del mismo proceso. Notemos que, en conjunto, esta eliminación de los antiguos simbolismos parece haber sido más completa y profunda en Grecia que en Roma, donde son conocidas las relaciones entre *fas* y *ius,* así como la duradera subordinación del segundo al primero.

---

56 GLOTZ, art. *Poena,* en el *Dict. des Ant.*, p. 31; LATTE, en *Hermes,* 1931, p. 154.

4

SOBRE LA EJECUCIÓN CAPITAL: A PROPÓSITO DE UNA OBRA RECIENTE[1]

...Und auch an der Strafe ist so viel Festliches!
F. NIETSZSCHE, *Zur Geneal. d. Mor.*, II, 6.

Hay un cierto número de alusiones que prueban la existencia, en Grecia antigua, de un modo de ejecución capital denominado ἀποτυμπανισμός. El señor Keramópulos acaba de dedicarle un estudio[2], algo muy distinto de la banal monografía. No sólo aporta algo nuevo, sino que renueva en cierto modo algunas cuestiones de conjunto; por eso no le falta razón al considerarse una contribución a la historia del derecho penal y a la etnografía. Merece algo más que la mera mención por el estupendo material para la reflexión que nos brinda.

I

Hasta ahora se creía saber lo que era el ἀποτυμπανισμός[3]. En realidad, los textos contemporáneos de esta institución no se pasan de explícitos; no hacen más que mencionarla. A través de Lisias (XIII, 56, 67, 68), de Demóstenes (VII, 61; IX, 61; XIX, 137) y de Aristóteles (*Const. de los at.*, 45, 1; *Ret.*, II, 5, 1382 b; 6, 1385 a)[4], vemos solamente que el ἀποτυμπανισμός es un procedimiento corrientemente

[1] *Revue des Études Grecques*, t. 37, jul.-sept. 1924, pp. 261-293.

[2] Obra citada en el capítulo anterior.

[3] LIPSIUS (*Des alt. Recht u. Rechtsverf.*, p. 77, n. 101) reitera la opinión tradicional al traducir: «Tötung mit der Keule» - THALHEIM (art. Ἀποτυμπανισμός en la *Realencyclopädie* de PAULY-WISSOWA: HERMANN'S *Griech. Rechtsaltert.*[4], p. 141, n. 5) había pretendido corregirla; según él, el τύμπανον era una «Maschine» a la que se ataba al condenado para ejecutarlo a palos.

[4] De la exclamación ὦ τύμπανα καὶ κύφωνες que encontramos en ARISTÓF., *Plutus*, 476, hay poco que sacar, al menos en un primer momento.

empleado para dar muerte a los criminales. Uno de los dos textos de la *Retórica*[5] podría habernos suministrado, sin embargo, una indicación algo más precisa (supone un suplicio prolongado); pero los autores no solían darle importancia a esto; antes bien, solían fiarse de los «testigos» ante los que había que doblegarse en general: los lexicógrafos. Según éstos, la palabra τύμπανον (que, unida a τύπτω, tendría un valor activo) designa una especie de maza con que se ejecutaba a los condenados; de ahí provendría el término en cuestión[6]. La verdad es que los lexicógrafos son de una época en que ya no se podía hacer más que recurrir a la conjetura, por no ser muy explícitos los textos anteriores (además de que los contemporáneos tampoco lo necesitaban realmente). Algunos vagos recuerdos pudieron deslizarse entre sus artículos, en los que suelen copiarse mutuamente con bastante frecuencia; pero, en conjunto, no hacen más que lo que nosotros habríamos hecho: razonar en torno a las palabras, dale que dale[7]. Ello no impidió para que los modernos estuvieran prácticamente de acuerdo para ver en el ἀποτυμπανισμός una especie de ejecución a bastonazos.

Tras un descubrimiento arqueológico, Keramópulos propuso ver las cosas de otra manera. Unas prospecciones realizadas dos veces (1911 y 1915) en el lugar de la antigua Falera tuvieron como fin exhumar un cementerio[8]. Ahora bien, en el grupo de las tumbas descubiertas en 1915 y a las que se puede atribuir la fecha, por la cerámica que se encuentra, de la época Presoloniana —probablemente en el siglo VII—, hay una que presenta un interés especial; se trata de una tumba común, en la que se han encontrado diecisiete cadáveres cada uno con una argolla de hierro alrededor del cuello y otras tantas sujetando las manos (bajadas) y los pies. Algunas observaciones permiten concluir que los esqueletos pertenecen a los ajusticiados que, antes de expirar, eran retenidos sobre unas planchas (quedan aún restos de madera unidos a las argollas). No se trata de esclavos sometidos a la tortura. La muerte era el resultado buscado para los diecisiete individuos. No se trata tampoco de inocentes que habrían sido víctimas de la crueldad refinada de algunos forajidos particularmente sádicos; esto parece bastante poco verosímil. No puede tratarse más que de una forma de ejecución capital. Pero si procedemos por eliminación, la única forma

[5] II, 5, 1382 b: οὐχ οἴονται δὲ παθεῖν ἂν... οὔτε οἱ ἤδη πεπονθέναι νομίζοντες τὰ δεινὰ καὶ ἀπεφυγμένοι πρὸς τὸ μέλλον, ὥσπερ οἱ ἀποτυμπανιζόμενοι ἤδη... Cfr. KERAMÓPULOS, *o. c.*, página 24.

[6] Cfr., en particular, HESIQ., *s. v.* τυμπανίζεται; *Anécdota* de BEKKER, I, p. 438, 12. Es muy posible que el ἐν οἷς de la frase de Suidas τύμπανα... ξύλα, ἐν οἷς ἐτυμπάνιζον tenga simplemente un valor «instrumental». Por otra parte, hay algunos atisbos de verdad en el artículo, bastante confuso por cierto, de *Schol. Aristoph.*, PLAT., 476.

[7] Esto se puede reconocer también en una reconstrucción completamente fantasiosa de la historia de la penalidad: cfr. BEKKER, *Anecd.*, *o. c.:* το γὰρ παλαιὸν ξύλοις ἀνῄρουν τοὺς καταχρίτους, ὕστερον δ'ἔδοξε τῷ ξίφει.

[8] 'Αρχαιολ. 'Εφημ., 1911, pp. 246 sq. (Kourouniotis); 'Αρχαιολογ. Δελτίον, 1916, pp. 13 sq. (Pelekidis).

que conviene en nuestro caso, entre todos los modos de ejecución atestiguados, es la del ἀποτυμπανισμός.

Todavía queda el justificar la hipótesis, a lo cual se aplica el señor Keramópulos con buena fortuna. Hace notar que el término τύμπανον, por lo demás, nunca tuvo la significación que se le suele atribuir, toda vez que posee, por su misma formación, un valor pasivo y no activo; señala, además, los empleos del latino *tympanum*[9], que dejan ver una posible sinonimia entre τύμπανον y σανίς; esta última palabra denota precisamente un suplicio muy característico, mencionado por Heródoto, VII, 33 y IX, 120[10], por Plutarco en *Pericles,* 28[11] y, sobre todo, por Aristófanes en *Tesm.*, 930-46, 1001 sq., en que aparece descrita con una abundancia de detalles que no deja nada que desear[12]. Ahora bien, se trata en este caso de condenados mantenidos indefinidamente sobre una plancha o patíbulo al que permanecen sujetos con la ayuda de las mismas argollas encontradas en Falera. Con ello se aclara una alusión de Aristófanes (*Cav.*, 1037-1049), que se convierte por esto mismo en una confirmación: el πεντεσύριγγον ξύλον o «instrumento de madera con *cinco* agujeros» al que se destina Cleonte, según la exégesis de Charcutier, es precisamente el instrumento de este suplicio[13]. Conviene remitirse a la obra (en particular, pp. 21-36) para todo este problema; trabajo que, como hemos dicho, nos parece bastante convincente[14].

---

9 *Tympana ostiorum* (VITRUVIO, IV, 6, 4), *tympana* en el sentido de ruedas sin radios (VIRG., *Georg.*, II, 444), etc.

10 Suplicio infligido al persa Antaictés capturado por los atenienses y entregado por los mismos, con fines de venganza, a los habitantes de Eleos: πρὸς σανίδα διεπασσάλευσαν; σανίδα προσπασσαλεύσαντες ἀνεκρέμασαν.

11 Se trata de una historia que Plutarco considera, por su parte, inverosímil, y que refiere siguiendo a Duris de Samos: después de que Pericles hubo reducido a los samios, parece ser que procedió a atar a algunos de ellos a unas planchas (σανίσι προσδήσας), los cuales permanecieron en esta posición durante seis días; después de lo cual, se les rompió la cabeza. Keramópulos da buenas razones para no admitir la opinión negativa de Plutarco.

12 Según órdenes de la pritanía, que había venido a constatar el flagrante delito de impiedad de Mnesíloco, éste es «atado a la plancha» por un arquero escita (931-2: δῆσον... ἐν τῇ σανίδι). Sobre el instrumento, cfr. 1033 (χάλασον τὸν ἧλον), 1013 (πάντως δ'ἐμοὶ τὰ δέσμ' ὑπάρχει), de donde proviene la comparación con Andrómeda, que prosigue durante toda la escena), 1031 (ἐν πυκνοῖς δεσμοῖσιν ἐμπεπλεγμένη), 1054 (λαιμότμητ' ἄχη); obsérvese la palabra κρεμάζειν (vv. 1028, 1053 y 1110). Sobre el mismo objeto del suplicio, 943 (τοῖς κόραξιν ἑστιῶν), 1028 sq. (κόραξι δεῖπνον) —indicaciones que aporta parcialmente Keramópulos en el momento de la agonía (cfr. 866-868).

13 Los cinco agujeros correspondientes a los hierros que rodean el cuello, los pies y las manos. Se podría ver también en otros textos ciertas alusiones al ἀποτυμπανισμός, como, por ejemplo, en ARISTÓF., *Cab.*, 367, 705, y, si no en PLATÓN, *Rep.*, II, 362, sí ciertamente en DEM., XXI, 105 (προσηλῶσθαι), en que se trata de un suplicio ateniense.

14 Reconozcamos que queda todavía una dificultad, relacionada con la composición de la palabra: ésta es quizá más satisfactoria que en la interpretación tradicional; el prefijo no parece ser el que nos hubiéramos esperado. Pero no parece demasiado aventurado dar a ἀπό el mismo valor que en ἀπάγειν, si se tiene en cuenta sobre todo la correspondencia que veremos existe entre el ἀποτυμπανισμός y la ἀπαγωγή.

De los testimonios literarios y arqueológicos se desprende una imagen bastante clara del ἀποτυμπανισμός. Es un suplicio atroz. El condenado, desnudo, queda sujeto, por medio de cinco argollas, a un poste bien plantado[15]; está prohibido acercarse a él para prestarle cualquier clase de alivio[16]. Hay que dejarlo morir. Este tratamiento no carece de relación con la crucifixión; sólo que en este caso, las manos y los pies están clavados, a la vez que la pérdida de sangre resultante hace más breve el suplicio; además, una de las piezas esenciales del τύμπανον, es la argolla que comprime la mandíbula inferior y que, a causa del peso del cuerpo, añade al sufrimiento un elemento harto apreciable. Podemos imaginarnos lo que podía ser la agonía del paciente, prolongada durante varios días[17]. Que un semejante modo de ejecución fuera practicado entre los atenienses, tiene que modificar un poco nuestras ideas sobre su derecho penal; además, fue practicado durante toda la época clásica. Herencia de un pasado remoto, verosímilmente admitido por Dracón (p. 106 sq.), cuya legislación criminal le debería su siniestro renombre[18], podemos seguir su pista hasta finales del siglo IV.

Se comprende que influyera poderosamente en la imaginación colectiva. Keramópulos lo muestra en detalle de manera curiosa. Así, constata que Esquilo, al representar el suplicio de Prometeo de manera sensiblemente diferente a la de Hesíodo, se conformó, en los rasgos generales, a la imagen tradicional y nacional del ἀποτυμπανισμός[19].

---

15 Por exigencias de la desnudez, Keramópulos la deduce *a contrario* ingeniosamente de ARISTÓF., *Tesm.*, pp. 940 sq., en que el caso de Mnesíloco, expuesto con todos sus atavíos, parece excepcional. En cuanto a la posición del paciente, en posición erguida, parece estar suficientemente probada por los relatos de Heródoto y Plutarco, así como por la escena de Aristófanes. Hesiquio debió guardar algún vago recuerdo del ἀποτυμπανισμός, pues emplea a propósito de este suplicio (*s. v.* τυμπανίζεται) el verbo κρέμαται aplicado a la víctima.

16 Durante toda la escena de las *Tesmof.*, el arquero monta la guardia de Mnesíloco: φύλαττε καὶ προσιέναι μηδένα ἔα πρὸς αὐτόν, siguiendo la orden de la pritanía (392 sq.).

17 Después de la muerte, puede permanecer expuesto a los animales —lo es incluso antes de consumarse su agonía—. El τύμπανον de los samios permaneció en pie durante diez días (PLUT., *o. c.*).

18 Admitiríamos la idea del autor sobre todo con respecto al robo, del que Dracón se ocupó particularmente: suponemos que el legislador adoptó como modo de ejecución legal un procedimiento tradicional y consuetudinario (véase más adelante, III); sin innovar precisamente, consagraba; lo que bastaría para justificar su fama de cruel. Que el ἀποτυμπανισμός fuera o no la pena prevista por Dracón para el homicidio voluntario, eso es otro problema: la afirmación de Keramópulos nos parece aquí algo arbitraria. Es cierto que un texto de Esquines, II, pp. 181 sq. (οὐ γὰρ ὁ θάνατος δεινὸν, ἀλλ' ἡ περὶ τὴν τελευτὴν ὕβρις φοβερά · πῶς δὲ οὐχ οἰκτρὸν ἰδεῖν ἐχθροῦ πρόσωπον ἐπεγγελῶντος, καὶ τοῖς ὠσὶ τῶν ὀνειδῶν ἀκοῦσαι), respondería perfectamente al suplicio en cuestión y podría ser invocado si hubiera de ser relacionado, como hace GLOTZ (*Solidar.*, p. 309) con el castigo del crimen; pero nada indica que se deba hacer esta relación (el texto de DEM., XXIII, 69, resultaría insuficiente). Sobre la ejecución del asesino, estamos en la más completa ignorancia.

19 *O. c.*, pp. 61-66. El autor admite que Prometeo supliciado sólo podía representarse con un maniquí.

Estudia ciertas fórmulas o ciertos gestos de imprecación en que ve una alusión al suplicio del ἀποτυμπανιζόμενος, así como ciertos procedimientos de la magia, como el empleo de las estatuillas encadenadas[20], que tienen como fin el provocarla. No es nuestro objeto el seguir al autor en toda su exposición, en que tal vez peque un poco de verbosidad. Nos contentamos con señalar su doble interés: no sólo confirma la importancia del suplicio en cuestión, sino que muestra una vez más, y según un dicho ya tópico, que el derecho penal es uno de los fondos en que se alimentan a menudo las representaciones mágico-religiosas. Retengamos aquí sobre todo la contribución a la historia del derecho penal en cuanto tal; dicha contribución sugiere ciertas observaciones con respecto a las cuales podríamos no estar plenamente de acuerdo con el autor.

II

No se trata del propio suplicio; en relación con éste, la investigación llevada a cabo por Keramópulos nos deja bastante satisfechos. Conviene observar además —hay algunas indicaciones en este sentido en su obra— que el ἀποτυμπανισμός, tal como ha sido descrito, no constituye un tipo rigurosamente aislado y fijo *ne varietur:* el condenado pudo ser fijado al palo, al menos primitivamente, con cuerdas[21]; pudo haber habido en ciertos casos flagelación[22]; pudo haber variantes locales en la disposición del paciente[23]; existe finalmente, como hemos hecho notar a propósito del trabajo de Keramópulos, un probable parentesco entre el ἀποτυμπανισμός y la crucifixión. Veremos qué interés puede presentar esta observación preliminar.

El ἀποτυμπανισμός sigue siendo, sin embargo, un suplicio bien definido, al menos en la Atenas —en principio, Keramópulos quiere referirse sólo a Atenas— del siglo VII al IV. Podemos preguntarnos cuál es su lugar en el conjunto del derecho criminal. Si existen otros modos de ejecución capital, ¿hay un principio que haya presidido la repartición de los casos? Pero, ¿existen verdaderamente otros modos? Keramópulos, en resumidas cuentas, parece negarlo. Con respecto a la Atenas clásica, conocemos, cómo no[24], la cicuta. Creemos conocer igualmente

---

20 Cfr. DUGAS, en *BCH,* 1915, pp. 416 sq.

21 *O. c.,* p. 68. Cfr. S. REINACH, *Répert. des vases,* II, 48, 1.

22 *O. c.,* pp. 30 sq. Cfr. SÓF., *Ayax,* pp. 108 sq.

23 En el relato de ARISTÓTELES (Ἀθ. Πολ., 45, 1) aparece una palabra muy interesante; se trata de καθήμενον (Λυσίμαχον... καθήμενον ἤδη μέλλοντα ἀποθνήσκειν). Se piensa en el *sedet aeternumque sedebit...* ¿Hay alguna indicación de que se refiera al mismo suplicio y a la disposición del paciente? Parece que no, si vemos en el «suplicio» de Teseo un simple recuerdo de iconografía infernal (cfr. PAUS., X, 29, 9), sobre todo porque dicho detalle seguiría siendo misterioso. Pero no está de más poner aquí un punto de interrogación.

24 No podemos afirmar que existieran también otros modos; es un hecho que, muy a

la precipitación en el abismo. Pero la primera sólo aparece tardíamente —a finales del siglo v—, de modo que podemos dejarla de lado por el momento. Se puede incluso ser más radical sobre este particular que el propio autor. Baste con recordar que el envenenamiento no constituye, hablando con propiedad, un modo de ejecución, sino que hay que concebirlo como un suicidio por tolerancia, reglamentada por cierto[25]. En cuanto a la precipitación en el abismo, la opinión de Keramópulos es resueltamente negativa; considera que no se trata de un modo de ejecución independiente, admitiendo simplemente que, como los condenados han sido ejecutados con anterioridad, *sus cadáveres* eran arrojados sin sepultura en un lugar que se puede localizar, fuera de la ciudad, entre la puerta del Pireo y los Muros Largos (p. 36 sq.)[26]. No quedaría, pues, más que un verdadero modo de ejecución: el ἀποτυμπανισμός. El problema que planteábamos hace poco quedaría, pues, eliminado, con lo que el ἀποτυμπανισμός cobraría una importancia todavía mayor de lo que se había supuesto; incluso cuando no es mencionado, Keramópulos no duda en decir que se halla sobreentendido. Por ejemplo, en el proceso de los generales de las Arginusas, en que Euriptólemo propone al pueblo que elija entre la ley sobre los traidores y sacrílegos y el decreto de Cannonos (Jen., *Hell.*, I, 7, 20-22), la penalidad prevista, aunque no expresada en los textos legislativos, sería en ambos casos la exposición en el poste (p. 97 sq.)[27].

A diferencia del autor, estimamos que se da diversidad entre los modos de ejecución capital —y que esta diversidad tiene un sentido—. Consideremos primero dos puntos particularmente interesantes. Sobre el primero —la cuestión del precipicio—, parece que la tesis de Keramópulos se presta directamente a crítica; sobre el segundo —la cuestión de la sepultura permitida o denegada a los condenados a muerte—, la dificultad que parece experimentar en cierto momento nos brindaría un argumento.

Se podría decir, sirviéndonos de una frase familiar, que el autor «no cree» en el precipicio. Por lo demás, no es el único. Thonissen[28] ya se

---

menudo, los textos silencian casi todo sobre la ejecución; sería excesivo concluir que se lleva a cabo siempre con alguno de los procedimientos que conocemos por determinados casos. Hemos constadado que no se sabía nada acerca de la ejecución del asesino. Vemos, por otra parte, cómo el ξίφος (llevado a cabo en Esparta, CENOB., VI, 11) era empleado, al menos ocasionalmente, por los atenienses (LIS., XIII, 78).

25 GLOTZ, art. *Kôneion* en el *Dict. des Ant.* Cfr. PLAT., *Leyes*, IX. Nosotros seguimos empleando la denominación tradicional de «cicuta».

26 Según PLAT., *Rep.*, 439 E. Es en este lugar donde se suele situar el Báratron.

27 Nos parece que Keramópulos atribuye una importancia excesiva al decreto de Cannonos: está dispuesto a situarlo muy remotamente en el pasado, dominando todavía el derecho en el siglo IV. Se trata en realidad de un acto legislativo análogo al decreto de Diopeités y destinado igualmente a hacer entrar en juego en ciertos casos el procedimiento de la εἰσαγγελία. No vemos por qué lo asimila (p. 98) al ἀρχαῖος νόμος de que habla DEM., XX, 125, a propósito de ἀπάτη τοῦ δήμου.

28 J. J. THONISSEN, *Droit pénal de la rép. athén.*, pp. 98 sq. Para la crítica, véase GLOTZ, *Ordalie*, pp. 91 sq. Cfr. H. HAGER, *Journ. of Hell. Stud.*, VIII, 1877, pp. 6 sq.

había permitido el lujo de un escepticismo radical. Pero Thonissen no es precisamente una autoridad, y apenas si se le cita ya en nuestros días. Conviene, pues, volver a hacer luz sobre el problema; pues se admite corrientemente que, en Atenas, algunos condenados eran precipitados a esta excavación, al igual que en Roma ciertos condenados a muerte eran precipitados por la roca Tarpeya —consistiendo su *supplicium* precisamente en esto—. Que sea incierto el que dicho procedimiento siguiera en uso después del siglo V, o que puedan haber algunas oscuridades acerca del emplazamiento exacto[29], es algo que no deja de ser mera cuestión accesoria. Lo esencial es el procedimiento mismo. ¿Qué tiene que oponer Keramópulos a la opinión tradicional —tradicional desde los antiguos escoliastas, lo que no es razón suficiente para rechazarla—? Le opone una argumentación bastante dispersa y no muy directa. Empieza eludiendo la cuestión, si bien se justifica más tarde, pero sobreentendiendo siempre su tesis negativa (p. 20). Luego, con ocasión de varios testimonios que parecen tener relación con el báratro, lo representa como lugar en que se arrojaban los cadáveres de los condenados ejecutados (p. 36 sq.). Luego, estima conveniente afirmar[30] que el ἀποτυμπανισμός es el único modo de ejecución en uso antes del empleo de la cicuta, con lo que intentará dejar ya por sentado lo que demostrará después; es decir, que «la precipitación en el báratro» no es un procedimiento de ejecución capital (p. 47). Pero esta demostración tan somera tiene poco de sólido. Cuando el autor la aborda, parece que ya está ahí esperándole; al fijar su pensamiento en el sólo ἀποτυμπανισμός, al mismo tiempo que ve cómo su importancia crece a expensas de lo demás, se ve abocado inconscientemente y con la mejor intención a introducir en sus interpretaciones una petición de principio. Al estudiar expresiones como εἰς κόρακας, εἰς Κυνόσαργες[31], las entiende en función del ἀποτυμπανισμός. Según lo ya admitido por él, en efecto, los cadáveres de los ἀποτετυμπανισμένοι son arrojados normalmente sin sepultura, siendo posteriormente pasto de los animales rapaces (los ajusticiados ya lo son durante su agonía); es precisamente esta ἀταφία lo

[29] Según los *Anecd.* de BEKKER, I, 219, el Báratron estaba situado en el demos de Kiriadai; PLUT., *Tem.*, 22, parece localizarlo en el demos de Melita; por otra parte, el escoliasta de ARISTÓF., *Plut.*, 431, nos habla de un ὄρυγμα que fue rellenado tal vez en el siglo V. THALHEIM (en PAULY-WISSOWA, *s. v.* βάραθρον) y JUDEICH (*Topogr. der St. Ath.*, página 375) resuelven el problema cada uno a su modo. Nosotros admitiríamos en última instancia que el nuevo ὄρυγμα, el del siglo IV, que era distinto del anterior del siglo V, no servía ya más que para depositar los cadáveres de los condenados: la precipitación no está mencionada expresamente ya después del 406, y la interpretación gramatical de DINARCO, I, 62 (τεθνᾶσι... παραδοθέτες τῷ ἐπὶ τῷ ὀρύγματι) no tiene por qué suponerla (*contra:* GLOTZ, *o. c.*, p. 92, n. 2); véase con todo LIC., *C. Leocr.*, 121, que se refiere al año 410, pero en que la expresión παραδοῦναι τῷ ἐπὶ τοῦ ὀρύγματος exigía quizá, para ser entendida, que la práctica de la precipitación hubiera persistido hasta la época del orador.

[30] Afirmación que se apoya en *Schol. Aristoph., Gren.*, 541; texto que manifiestamente no vale gran cosa.

[31] Esta última expresión sería una deformación burlesca y popular de εἰς κύνας.

que conviene reconocer en la «precipitación en el báratro»; ésta sería, pues, una agravación añadida a la pena del ἀποτυμπανισμός, por lo que no sería una pena independiente (p. 83). Conclusión que se trataba precisamente de demostrar.

Nos habíamos esperado otra cosa. Efectivamente, el uso de esta ejecución parece casi tan probado como la otra; además de la mencionada analogía con el caso romano, es bien sabido que en Esparta, en Delfos, en Corinto, quizá en Elis y en Tesalia[32], se precipitaba a los condenados a muerte desde lo alto de una roca. Habría que aducir a razones de peso para negar que el báratro tuvo la misma función que el Céade o la roca Hiampeya. Ahora bien, si es posible que los lexicógrafos hayan alterado el dato histórico, si no es obligatorio creer a pie juntillas a los narradores «aficionados» a los asuntos necrológicos[33], si es preciso reconocer que los textos no se prestan siempre a una interpretación unilateral[34], no se podrá por menos de aceptar las pruebas formales sobre la precipitación de los condenados al báratro. Esto se suele admitir con menos dificultad con relación a los enemigos[35]; ¿se trataría simplemente de venganza en vez de derecho interno? Una respuesta clara es difícil de hallar[36]. En cualquier caso, ¿cómo entender las alusiones repetidas de Aristófanes?[37] ¿Qué otra explicación se puede dar, sino la que se impone a primera vista, a un texto como el de Platón, en *Gorg.*, 516 D: Μιλτιάδην ... εἰς τὸ βάραθρον ἐμβαλεῖν ἐψηφίσαντο, καί εἰ μὴ διὰ τὸν πρύτανιν, ἐνέπεσεν ἄν? Por poca importancia que tuviera la

[32] Para Esparta, cfr. TUC., I, 134, 4; PAUS., IV, 18, 4. Para Delfos, PAUS., X, 4, 2; PLUT., *La veng. div.*, XII, p. 557 A; cfr. ESQ., II, 142. Para Corinto, EST. BIZ., p. 402 (donde se ve cómo el κῶς se había convertido en δεσμωτήριον como las cárceles de Siracusa o de la Céada de Esparta: cfr. ESTRABÓN, VIII, 7, p. 367). Para Elis, véase PAUS., V, 6, 7 y siguientes, texto que supone la práctica antigua de la precipitación. Cfr. CENOB., 87: ἐν Θεσσαλίᾳ τόπος ἐστί Κόρακες, ὅπου τοὺς κακούργους ἐνέβαλλον.

[33] *Schol. Aristoph., Pl.*, 431, en que por cierto se da una deformación de la realidad más que invención y fantasía (los ὄγκινοι son el recuerdo de asperezas como las que se supone que se encuentran en la Céada: cfr. RAYET, en COUAT, *Poésie alex.*, p. 344, n. 2).

[34] Es el caso de ciertos textos de Aristófanes, de Dinarco, citado en n. 29, y de TUCÍD., II, 67 (cfr. nota siguiente).

[35] Es lo que parece haber probado en efecto HERÓDOTO, VIII, 133 (los enviados de Darío precipitados, en Atenas y Esparta): ... ἐσβαλόντες ἐκέλευον γῆν τε καὶ ὕδωρ ἐκ τούτων (precipicios) φέρειν παρὰ βασιλέα. Ello no se entiende más que si los diputados fueron precipitados vivos. En cambio, TUC., II, 67, 4, al que suele recurrirse con frecuencia, es menos claro al respecto (se trata de nacionales enemigos no beligerantes que los lacedemonios y, por represalias, los atenienses, hacían perecer): ἀπέκτειναν ... καὶ ἐς φάραγγας ἐσέβαλον; ἀποκτείναντες καὶ ἐς φάραγγας ἐσβαλόντες.

[36] Cfr. TUC., I, 134, 4: ... τὸν Καιάδαν οὗπερ τοὺς κακούργους ἐμβάλλειν: no puede ser otro lugar que aquél en que fueron precipitados los persas (HER., *o. c.*). Para el βάραθρον, añádase a los textos citados, PLUT., *Arist.*, 3, que reproduce un «apotegma» de su héroe: no hay salvación para los atenienses, εἰ μὴ καὶ Θεμιστοκλέα καὶ αὐτὸν εἰς τὸ βάραθρον ἐμβάλοιεν.

[37] El número de estas alusiones es de por sí un argumento; y si se quisieran rebatir algunos textos como *Ranas*, 574, *Plut.*, 431, queda el clarísimo texto de *Cab.*, 1362 (εἰς τὸ βάραθρον ἐμβάλῶ, ἐκ τοῦ λάρυγγος ἐκκρεμάσας Ὑπέρβολον, en que el último rasgo recuerda quizá indirectamente un detalle de la ejecución), *Nubes*, 1450, *Plut.*, 1109.

privación de sepultura —que, cuando se menciona, aparece en términos claros— no es creíble que no se hubiera expresado así más que lo accesorio, sobreentendiéndose lo esencial. Finalmente, ¿cómo interpretar el conocido texto de Jenofonte, *Hell.*, I, 7, 20, en que aparecen los mismos términos del decreto de Cannonos: ἐὰν καταγνωσθῇ ἀδικεῖν, ἀποθανεῖν εἰς τὸ βάραθρον ἐμβληθέντα? No cabe aquí ya ningún equívoco posible: hasta el punto de que Keramópulos se cree ver obligado a corregir la plana (p. 97): ἀποθανόντα εἰς τὸ βάραθρον ἐμβλῆθναι, es traducido por «que después de su muerte, sea arrojado al báratro». Corrección arbitraria, que nada justifica[38] y que resulta en una frase bastante poco satisfactoria.

La segunda cuestión está en íntima relación con la primera.

Keramópulos no ha podido por menos de sorprenderse de lo que revela de entrada el descubrimiento de la antigua Falera: los ajusticiados, después de haber sido sometidos al ἀποτυμπανισμός, fueron inhumanos; se entiende que sin ofrendas ni honores, pero al fin y al cabo inhumados. Es sabido que la prohibición de sepultura en tierra ática es una especial agravación de la pena de muerte en un buen número de casos. Keramópulos se ve obligado a admitir que, en dichos casos, así ocurría en el ἀποτυμπανισμός, por ser éste, según él, el único modo de ejecución hasta finales del siglo V, pues los cadáveres de los que habían bebido la cicuta, por regla general, eran devueltos a sus familias[39]. Tenemos aquí una doble dificultad. Sería preciso establecer directamente una asociación entre ἀποτυμπανισμός y rechazo de sepultura; y se debería reconocer igualmente un carácter excepcional al caso de Falera, justificando su excepcionalidad. A nuestro parecer, el autor no satisface ninguna de estas dos exigencias. No cabe duda de que se esfueza por dejar sentado, esfuerzo en general recompensado, que la prohibición μὴ ταφῆναι ἐν τῇ 'Αττικῇ no tiene por qué entenderse necesariamente en el sentido de la expulsión del cadáver fuera de las fronteras; muestra que, además del ὑπερορισμός en sentido estricto, existen otros procedimientos con la misma función y eficacia, que el aniquilamiento del criminal y la purificación del grupo pueden llevarse a cabo por medio del agua, el fuego y el aire —y, prácticamente, que el abandono del cadáver y la dispersión de los huesos que resulta de ello, pueden satisfacer la necesidad religiosa puesta de manifiesto por la regla en cuestión—. Concedamos este punto al autor —no vemos motivos especiales para no hacerlo—. Pero, ¿a dónde quiere ir a parar? Creemos saberlo ya. Quiere ver en los ejemplos de «precipitación» la muestra del tratamiento infligido al cadáver del ἀποτετυμπανισμένος; y sólo hay uno, pero es

---

38 Keramópulos trae a colación aquí a ARISTÓF., *Asamb. de Muj.*, 1089, que es una alusión al decreto de Cannonos; no obstante, la palabra διαλελημμένον se refiere, no tanto al suplicio del ἀποτυμπανισμός cuanto al procedimiento judicial, tal y como lo interpreta el escoliasta.

39 LIS., XII, 18; PLAT., *Fed.*, 115 D; cfr. LIS., XIX, 7.

un caso muy particular[40], en que la prohibición de sepultura va unida, de hecho, a este suplicio. Es postular gratuitamente el que haya que sobreentenderlo al mencionar dicha prohibición. Creemos, por nuestra parte, que no sería menos arbitrario pretender —lo que estaría ya en contradicción con el texto— que aparecen siempre disociadas ambas cosas. Comprendemos el motivo por el que pudieron confundirse. Pero Keramópulos parece querer otra cosa. Según él, el ἀποτυμπανισμός se aplica normalmente, y por definición, a los crímenes contra los dioses o contra la cosa pública, crímenes precisamente castigados con la «precipitación» o para los que se pronuncia la prohibición de sepultura, lo que equivale a lo mismo. Ya sabíamos que ambas cuestiones estaban relacionadas.

Sea como fuere, tenemos a nuestra disposición el caso de los ajusticiados de Falera[41]. Las explicaciones que se nos ofrecen al respecto (páginas 99, 102) parecen algo forzadas. Para el autor, se trata de un problema de fecha, o de lugar, o de naturaleza; si es un problema de naturaleza, nos encontramos embarcados con nuevo rumbo; y parece ser que existe contradicción, ya que, por lo demás y en el mismo momento, la acumulación de las dos penas está expresamente admitida como principio general. Si es cuestión de lugar, se dirá que, en una época en que el derecho no estaba todavía unificado, los condenados que sufrían el ἀποτυμπανισμός eran inhumados en Falera y no en Atenas; hipótesis muy poco satisfactoria cuando se trata de una sobrecarga de penalidad tan característica para la conciencia religiosa. Si es cuestión simplemente de fecha, como se inclina más el autor a suponerlo, reaparece la misma objección, y con más fuerza: es precisamente la antigüedad de la pretendida excepción lo que suministra el argumento más fuerte. ¿Cómo admitir que fue sólo en fecha relativamente reciente[42] cuando se inventó el expulsar los cadáveres de los condenados? ¿Cómo entender, en cualquier caso, que, poco tiempo antes de la época en que el ὑπερορισμός responde a una exigencia tan imperiosa en ciertas circunstancias que se aplica a los antiguos muertos de un γένος, precisándose su exhumanación —la historia de los alcmeónidas es bien conocida—, fuera ahorrado a los diecisiete individuos cuyos cadáveres fueron hallados en una fosa común? Aparecen aquí, como se puede presumir, dos sistemas de prácticas y de representaciones incompatibles

---

40 Es el de los samios que había mandado ejecutar Pericles, como es sabido: PLUT., *Per.*, 28: ... εἶτα προβαλεῖν τὰ σώματα ἀκήδευτα.

41 Es cierto que fueron inhumados al margen de los otros muertos —al lado de una encrucijada (que Keramópulos compara con una prescripción de PLATÓN, *Leyes*, IX, 873 A)—. El hecho es que se les concedió sepultura.

42 Pero, en cualquier caso, no posterior al inicio del siglo IV cuando, a resultas del καθαρμός ordenado por Epiménides, se desenterraron los cadáveres de los Alcmeónidas (p. 104, n. 2). Hay incluso motivos para pensar que esta exhumación había tenido lugar ya una vez en el siglo VII (cfr. GLOTZ, *Solidarité*, p. 461, n. 2). Sobre la antigüedad de la privación de sepultura, ID., *ib.*, pp. 29 sq.

en principio. Keramópulos tiene razón al recordar la obligación general de la sepultura, que tiene como objeto seguro el apartar de la comunidad un peligro religioso. ¿Se podrá decir que la prohibición de sepultura se explica por un debilitamiento del crepúsculo? Por supuesto que no. Si, por razones que quedan por ver, la comunidad viola obligatoriamente la obligación para con ciertos criminales, es absolutamente necesario que los criminales para con los que la respeta sean de un orden distinto. Conclusión aún más necesaria si se admite con Keramópulos, cuyas deducciones nos parecen en este punto aceptables (página 47 sq.), que los ajusticiados de Falera fueron inhumados por orden de la autoridad pública.

III

Acabamos, pues, reconociendo en los modos de ejecución capital una diversidad e incluso, más particularmente, un dualismo que convendría explicar. Conviene reconocer que el problema es delicado, pero tal vez no sea insoluble.

¿Responde esta diversidad a una diversidad étnica? En el caso de Atenas, la hipótesis no parece nada verosímil; no se ve, además, con qué se la podría fundamentar; en cuanto indemostrable, no nos serviría de nada. Además, las observaciones precedentes nos orientan en otro sentido: sugieren la idea de que el tratamiento diferente de los condenados respondería a especies penales diferentes. Claro que es ésta una vía que parece, a primera vista, algo decepcionante, y puede ser que Keramópulos lo haya entrevisto también; señala y vuelve a señalar la multiplicidad de los casos en que aparece el ἀποτυμπανισμός: se descubren en éste las cosas más diversas —traición, impiedad, concusión, robo con agravantes—. Por otra parte —reconozcámoslo—, nos da la impresión de que la pena del ἀποτυμπανισμός afectaría, en primer lugar, a los delitos contra la cosa pública y a los crímenes religiosos; pero he aquí que son precisamente éstos los mencionados en las precipitaciones al báratro. Nos veríamos, así pues, atrapados en un dilema: o admitimos con nuestro autor que estas dos penas se unen para no formar más que una sola, o nos resignamos a no entender nada de esta dualidad.

Un examen más atento puede resultar menos desalentador. Hagamos primero una observación que se impone: el ἀποτυμπανισμός es, ciertamente, un procedimiento muy antiguo; si queremos definir su ámbito propio y su función original, no se ha de olvidar que, desde el momento en que el Estado se vio investido de todo el derecho penal, debieron producirse asimilaciones y contaminaciones; es además propio de esta organización y de esta centralización del derecho el que se produzca un sincretismo entre elementos o géneros primitivamente distintos. En la interpretación de los hechos, se pone al descubierto un

principio que puede sernos de gran ayuda —no se trata, naturalmente, de abusar de él—; estará justificado el usarlo si se puede reconocer en los testimonios de la edad clásica propiamente dicha la marca persistente de una especificidad primitiva.

Por lo que atañe a la precipitación, parece que estaba reservada para los crímenes religiosos y políticos[43]. Es también a los mismos delincuentes a quienes se aplica la prohibición de sepultura, esté o no vinculada a la precedente penalidad[44]. Añadamos que, al aparecer la práctica del envenenamiento, se produce también para los mismos casos[45]. Surgen naturalmente varios problemas al poner todo esto en relación; pero retendremos aquí sólo un dato: el de las penas específicas por impiedad, por traición y por otros delitos del género.

En cuanto al ἀποτυμπανισμός, el análisis de los ejemplos relacionados con él suministra por sí mismo ciertas indicaciones que pueden corregir nuestra primera impresión. Entre los textos concernientes a los delitos contra la cosa pública, conviene dejar aparte los tres textos de Demóstenes. Éste no dice que los criminales de que habla fueran sometidos al ἀποτυμπανισμός; dice simplemente que hubieran debido serlo. La pasión de un orador —y además ateniense— no se contenta con poca cosa: va de lleno, para con sus enemigos, a los suplicios más terribles e ignominiosos; no tendría mucho fundamento el ver en esto un testimonio sobre el derecho positivo, o al menos sobre el estado normal del mismo. Ello estaría en contradicción, por cierto, con lo que sabemos por otros conductos: en el siglo IV se condena generalmente a la cicuta a los delincuentes de esta especie[46]. Esto nos hace prever que, también generalmente, el ἀποτυμπανισμός se aplica a otros culpables. Es la impresión que se saca leyendo los textos de Lisias —impresión que vienen a justificar otras particularidades—: en primer lugar (no contentándose con mencionar rápidamente la condena a muerte), esa insistencia en precisar el modo de ejecución. Son enemigos los individuos a que alude el orador. Parece como si su pasión se alimentara recordando el modo como se les había tratado. Han padecido la suerte de los viles malhechores; en uno de los casos, esto se ve en seguida: se trata de un λωποδύτης o bandolero (XII, 68); en otro (67), se trata de un traidor, sorprendido mientras se entendía con el enemigo; sólo que

---

43 PLAT., *Gorg.*, 516 D (cfr. HERÓD., VI, 186); ARISTÓF., *Cab.*, 1362; *Plut.*, 1109; JEN., *Hel.*, I, 7, 20; *Schol. Aristoph.*, *Plut.*, 431; LIC., C. *Leocr.*, 121. En Delfos, el καταχρημνισμός era la pena del sacrilegio y, en general, de los crímenes religiosos (PAUS., X, 4, 2; EURÍP., *Ion*, 1102, etc.; ESQUINES, II, 142).

44 La privación de sepultura es la regla general en Grecia para los tiranos, los traidores y los sacrílegos: DIOD., XVI, 25, 2. En Atenas, está prevista por la ley sobre traidores y sacrílegos (JEN., I, 7, 22) y por la ley de la eisangelia (HIPER., *Por Euxen.*, 18). Cfr. PLAT., *Leyes*, IX, 855 A.

45 Crímenes políticos bajo los Treinta (LIS., XII, 17; XVIII, 24); caso de Sócrates y de Foción.

46 Se trata en estos textos (sobre todo en IX, 61) de justicia popular: Demóstenes disfruta evocándolo (cfr. ESQ., III, 150; DEM., XXIV, 208).

la ejecución tiene lugar en el ejército y la calidad del criminal —hermano del anterior y probablemente de condición servil[47]— es otro elemento que conviene retener: el individuo entra también en la categoría de criminales de baja especie[48]. El caso de Cleofonte, en *los Caballeros,* y el de Mnesíloco, en *las Mujeres en las Tesmoforias,* son algo diferentes; pero Cleofonte es representado como ladrón del tesoro público[49], y esta κλοπή es concebida a menudo según el patrón del hurto ordinario[50]; Mnesíloco, culpable de impiedad, es objeto de una ἐφήγησις[51], procedimiento que, en la época clásica, puede suplir a la ἀπαγωγή o detención del reo, hasta el punto de ser considerada una especie de la anterior[52] y que es igualmente especial en el flagrante delito. Dos casos, pues, que, además de imaginarios, están en cierto modo vinculados al que aparecería como el más típico: el del λωποδύτης de Lisias, quien había sido también objeto de una ἀπαγωγή. Se puede retener además, siguiendo la indicación de Keramópulos, el mito de Prometeo; éste es castigado por κλέπτης con la pena del ἀποτυμπανισμός. Por lo demás, es cosa sabida que, para los condenados de la leyenda, la representación del suplicio precedió a la de la falta[53], por lo que no sería nada extraño que, según un proceso muy conocido[54], fuera precisamente la imagen de un suplicio característico la que sugirió la idea del delito correspondiente.

Está, finalmente[55], el caso de los ajusticiados de Falera. Keramópulos formula a este respecto una hipótesis sostenida, razones perfectamente plausibles y que presenta una gran verosimilitud (pp. 42 sq.): se trataría de piratas apresados en un combate. Estos piratas son calificados, precisamente, de κακοῦργοι[56], entrando, pues, en esa categoría

47 Ambos son hermanos de Agóratos, el cual —por lo menos— nació esclavo.

48 El tercer caso (56) no es de fácil interpretación: el individuo en cuestión había causado la muerte de un hombre bajo los Treinta a causa de sus denuncias; pero naturalmente no es en cuanto asesino como se le condena (cfr. CLOCHÉ, *Restaurat. démocr.*, página 341), además de que ignoramos el delito que había motivado su procesamiento. Lo más que se podía suponer es que había tenido lugar por vía de ἀπαγωγή.

49 *Cab.*, 79, 205, 248, 258, 296, etc.

50 PLAT., *Leyes,* IX, 857 A sq.

51 Se había mandado buscar la pritanía, la cual sorprende a Mnesíloco en flagrante delito (*Thesm.*, 930 sq.).

52 DEM., XXII, 26.

53 Cfr. WILAMOWITZ, *Homer Unters.* (*Philolog. Unters.*, VIII), pp. 200 sq.

54 Cfr. S. REINACH, *Cultes, mythes et religions,* II, pp. 159 sq.

55 Ignoramos por qué delito padeció Lisímaco el ἀποτυπαντσμός según el relato de ARISTÓTELES, 'Αθ. Πολ., 45, 1. Debió tratarse de un delito público, ya que se había conducido al acusado ante el Consejo; pero dicho delito pudo ser un robo de objetos sagrados o de bienes de ciudad, cuya flagrancia justificaba el procedimiento de ἀπαγωγή (cfr. LIBANIUS, ὑπόθεσις del *Contra Aristogitón* de Demóstenes). Los casos aducidos por Heródoto y Plutarco según Duris de Samos se refieren a enemigos. La ejecución de Antífono el poeta (ARIST., *Ret.*, II, 5) fue obra de un tirano.

56 Este empleo del término parece bastante bien definido: TUC., I, 8, 2; II, 22; [DEM.], LVIII, 53, etc. En cuanto a la época clásica, podemos admitir con Lipsius que no se da un empleo técnico (*Att. R.*, p. 79, n. 105). Pero podemos admitir que, en época

de «malhechores» que abarca a los ladrones de diversas calañas; se concibe entonces que se les haga padecer la ejecución típica de esta categoría.

Tenemos ya, por tanto, algunos indicios. Por una parte, el ἀποτυμπανισμός parece empleado con los «malhechores»; por otra, lo hallamos en relación con la ἀπαγωγή[57]. Queda aún por definir su ámbito, pero se puede ver desde ahora que ya tiene uno; con otras palabras, es preciso conseguir del sistema penal ateniense un esbozo más satisfactorio y coherente que el de una teoría que hace del ἀποτυμπανισμός el modo único de ejecución. Este espantoso suplicio habría sido usado en Atenas, y esto ya es bastante; pero su empleo habría sido lo suficientemente particular como para no poderse explicar bien por qué, en definitiva, aparece tan poco mencionado y por qué permaneció tan misterioso durante tanto tiempo. Tenemos, pues, que contestar a dos preguntas: ¿existe una categoría criminal que, siendo a la vez definida y comprensiva, pudiera constituir primitivamente el ámbito propio del ἀποτυμπανισμός? Tanto el procedimiento que la caracteriza como las nociones que le están ligadas, ¿son susceptibles de una extensión que justifique el uso más indeterminado de este modo de ejecución en la época clásica?

Acerca del primer punto, la respuesta no puede ser dudosa. La misma noción de los κακοῦργοι, que nos parecen ser los sujetos por excelencia del ἀποτυμπανισμός, permanece aún estrictamente definida en la época de Aristóteles en su acepción técnica. Recordemos la lista que nos brinda la Πολιτεία Ἀθηναίων (52, 1) y que aparece, por cierto, confirmada[58]: κλέπται (ladrones), ἀνδραποδισταί (ladrones de hombres), λωποδύται (ladrones de efectos), a los que se pueden añadir los τοιχωρύχοι («roedores de murallas») y los βαλαντιοτόμοι («cortadores de bolsas»). A todos estos individuos se les puede agarrar por el pescuezo, de ser sorprendidos en flagrante delito, ἐπ' αὐτοφώρῳ: sin ninguna forma de proceso —es decir, sin citación o πρόσκλησις—, son arrastrados ante la autoridad competente, que es, al menos desde Solón[59], el colegio de los Once; si confiesan el delito, son inmediatamente ejecutados. Lo que conviene retener antes que nada, es el procedimiento de la ἀπαγωγή o *manus iniectio*. No es necesario insistir en la importancia en derecho del procedimiento, sobre todo en los orígenes; es principio de unidad para las *especies* y principio de organización para el pensamiento jurí-

---

anterior, fue empleada la ἀπαγωγή, como lo será posteriormente fuera de Atenas (LUCIANO, *Votos*, 14) e incluso entre los atenienses del siglo V, cuando confluyen ciertas circunstancias (LIS., XIII, 78).

[57] Sobre el primer punto, cfr. DEM., IV, 47; sobre el segundo, SEXTO EMP., *Contra los orad.*, XXX, 295, cita de orador: τινῶν μὲν εἰς τὸ δεσμωτήριον, τινῶν δ'ἐπὶ τύμπανον ἀπαγομένων.

[58] ISÓCR., XV, 90; ANT., V, 9 sq.; LIS., X, 10. Cfr. DEM., XXXV, 47; JEN., *Mem.*, 1, 2, 62; PLAT., *Rep.*, IX, 575 B; VIII, 552 D.

[59] Cfr. ARIST., 'Αθ Πολ., 7, 3.

dico. Definiremos la ἀπαγωγή como procedimiento sumario con fines de ejecución inmediata, que se aplica a una categoría de delincuentes, determinada a la vez por la índole de su delito y por el caso de flagrancia. En esto se puede discernir un núcleo primitivo con tanta mayor nitidez cuanto que la evolución lo respetó en gran parte; basta con hacer abstracción de lo que, del ámbito exclusiva y propiamente judicial, se añadió a la institución: así, la posibilidad de una acción, en el sentido moderno de la palabra, anclada en la *manus iniectio*[60]; la misma necesidad de esta acción en numerosos casos en que se desprende sin lugar a dudas de una evolución posterior[61]; la facultad de recurrir a otras vías de derecho consideradas complementarias de la ἀπαγωγή y que podrían inducirnos a error sobre el carácter fundamental de ésta, en cuanto que significan esencialmente un recurso directo e inmediato a la autoridad pública[62]; finalmente, la intervención de una magistratura de ciudad que, en cuanto tal y por antigua que pueda ser, no podría pertenecer a la forma primera de la institución. La ἀπαγωγή nos aparecerá entonces como una acción judicial privada, que no funciona ni puede funcionar más que entre las manos de una víctima y al servicio de una venganza. El empleo específico del verbo ἄγειν, ἀπάγειν, no deja lugar a duda alguna; se refiere a una aprehensión privada de la persona[63]: el robado aprehende a su ladrón con vistas a una ejecución sumaria.

¿Quiere decirse con ello que estamos en el ámbito de la pura venganza privada? No exactamente, sino en un terreno mixto y, en cualquier caso, diferente. Primeramente, el empleo de la ἀπαγωγή se distingue de lo que llamaríamos «legítima defensa»: se puede matar al ladrón de noche o de día cuando éste se defiende —pero se puede

60 A lo cual se aplica, de modo más especial, el sustantivo ἀπαγωγῆς: cfr. H. MEUSS, *De* ἀπαγωγῆς *act. ap. Ath.*, pp. 3, 14, 22.

61 Son los casos en que niega el inculpado; pero es obvio que dicha negación no le servirá para nada, en principio, si se da flagrancia; de hecho, sólo se admitía cuando la flagrancia, que se seguía exigiendo, había dejado de pertenecer a la definición de delito propiamente dicho. Cfr. P. HUVELIN, *Études sur le furtum dans le très ancien dr. romain*, p. 148.

62 Al parecer, la δίκη tiene lugar en caso de robo sin agravantes, es decir, no flagrante; en este caso está fuera de causa. La γραφή se aplica sin duda al robo con agravantes (LIPSIUS, *o. c.*, p. 438), si bien es de fecha relativamente reciente. Hay otros dos procedimientos que guardan una relación más estrecha con la ἀπαγωγή: la ἔνδειξις y la ἐφήγησις. Pero es por lo menos dudoso que se aplique la primera a los κακοῦργοι (LIPSIO, *o. c.*, página 331; *contra* HUVELIN, *o. c.*, p. 146, pero cfr. DEM., XXII, 26). En cuanto a la segunda, parece ser que su campo primitivo se limitó al de los delitos públicos y religiosos (LIS., VII, 22), y parece, en cualquier caso, que no pudo coexistir en principio con la ἀπαγωγή.

63 Sobre este carácter esencial de la acción procesal, cfr. HUVELIN, *o. c.*, p. 145, n. 4. Si ἀπάγειν se distingue de ἄγειν, el compuesto participa, sin embargo, del simple —que se emplea a veces en su lugar—; ya se conoce el valor de ἄγειν, cuyo empleo con relación a los *iudicati* y a los *nexi*, tanto en la Ley de Gortina como en otros lugares, no está de más recordar; aparece aplicado a una ejecución sumaria y privada en *Ant.*, V, 34.

también proceder a la ἀπαγωγή[64], que aparece así como instrumento social y, sobre todo, como algo que pone en juego la solidaridad de un grupo territorial[65], a diferencia de la venganza de la sangre o de la represión de ciertos delitos del mismo tipo de homicidio, como el adulterio[66]—; es privada en cuanto a su autor, pero pública en cuanto a su efecto. Tampoco es indiferente el término, en este sentido: la composición del verbo ἀπάγειν parece excluir la idea de una venganza ejercida por la sola víctima, quien «arrastraría» al culpable a su propia casa[67]; parece indicar, por el contrario, un acto que estaría dirigido hacia fuera, hacia el público. Podría evocar ese paseo ignominioso infligido a ciertos delincuentes[68]; en cualquier caso, sugiere que la venganza individual se refuerza gracias a la colaboración o asistencia de la colectividad. Es precisamente lo que aparece, de manera sorprendente, en el mismo funcionamiento de la ἀπαγωγή. Queda patente, dados los destinos de la acción judicial, en que quedó inscrita la tradición durante tanto tiempo, que la ejecución, cuya razón de ser e incluso cuyo primer acto representaba, hubo de tener, desde el principio, un carácter público. Se puede admitir que las autoridades cantonales pudieron presidirla desde muy antiguo; esta hipótesis no es, por cierto, indispensable, pues el mismo grupo pudo ejercer la función de justiciero o, al menos, homologar la venganza. Hay más: no sólo la represión privada de los κακουργήματα supone la connivencia del grupo, porque las variedades primitivas del robo determinen, en un medio campesino, una fuerte simpatía de venganza[69]; y no solamente pudo ser considerado el robo como el más antiguo delito en el sentido preciso de la palabra[70], sino que la ἀπαγωγή exige la publicidad como una condición necesaria por estar subordinada al caso de flagrancia. En un derecho evolucionado, la flagrancia no significa demasiado, excepto que permite una prueba más directa[71]; pero nos aparece cada vez con más claridad que,

---

64 DEM., XXIV, 113.

65 Cfr. GLOTZ, *Solidarité*, pp. 108 sq.

66 El μοιχός no pertenece a la categoría de los κακοῦργοι: no tiene por qué tener en cuenta la indicación de ESQUINES, I, 90, quien, por su parte, incluye en ella también al asesino (cfr. LIPSIUS, p. 79, n. 105), cuando emplea el verbo κακουργεῖν en sentido lato. Lo que no obsta —pues se dan obviamente transferencias entre estas especies penales— para que el flagrante delito se halle establecido según modos más o menos solemnes (cfr. LIS., I, 23 sq.; compárese sobre todo con 24 y ARISTÓF., *Ranas*, 1361 sq.); pero la flagrancia tiene como resultado una ejecución puramente privada.

67 Nótese la oposición establecida por DEM., XXIII, 32 entre ἀπάγειν y ὡς αὑτὸν ἄγειν.

68 Cfr. GLOTZ, *Solidarité*, pp. 26 sq.

69 De ahí proviene la fisionomía de la legislación draconiana, según PLUT., *Solón*, 17. El derecho de venganza con respecto al ladrón, mucho más tarde aún, es mayor en el campo que en la ciudad; véase el texto de HARMENÓPULO, VI, 5, 3-4 (siglo XIV) citado por HUVELIN, *o. c.*, p. 39. Para la solidaridad en la venganza, cfr. *Od.*, XVI, 424 sq. y *Il.*, XXIV, 264; véanse igualmente los textos citados por GLOTZ, *o. c.*, pp. 202 sq.

70 Cfr. SCHRADER, *Reallex.*, pp. 137 sq. El robo es claramente anterior al homicidio en la tabla de los delitos.

71 Pero que, en la época clásica, no dispensa ya de la acción judicial (cfr. n. 58). Por

en una fase primitiva del derecho, debió considerarse como algo perteneciente a la misma definición del delito, al menos en la categoría que tenemos precisamente ante nuestra vista[72]. Ahora bien, en la mayoría de los casos, si no en todos, será el resultado de una investigación llevada a cabo bajo control público y que aparece entonces como el antecedente necesario de la ejecución inaugurada por el gesto tradicional de la ἀπαγωγή; en este caso típico, el castigo del delincuente y la misma afirmación del delito quedan sometidas a reglas sociales, por emplear esta expresión, así como a ritos en que la parte lesionada aparece sin duda como el actor principal, si bien con la asistencia obligatoria de un coro[73] o con la participación de los «vecinos»[74], que son a la vez los guardianes del procedimiento y los garantes de su regularidad: se ha reconocido que la φωρά y la *quaestio lance licioque* tienen por objeto constituir al reo en estado de flagrante delito[75].

Por este motivo, participa, pues, la ἀπαγωγή de la justicia popular; aun tratándose de una sociedad momentánea y ocasional, una de sus primeras tareas consistirá en marcar el lugar en que deberán ser ejecutados los κακοῦργοι que serán objeto de la misma[76]. En resumidas cuentas, ésta tiene en su mismo origen dos aspectos principales: por una parte, procede de la venganza privada; por la otra, está en relación con la disciplina social. Por el segundo aspecto, se emparenta, en la época clásica, con la represión del delito público. Así se explica la extensión que le distingue y sobre la que no insistiremos en este momento. Limitémonos a señalar los dos hechos que nos interesan. El primero es que los casos de ἀπαγωγή ajenos al ámbito que acabamos de ver, proceden ciertamente de un derecho más reciente o, por así decir, de segunda fase —ya se trate de la ἀπαγωγή que se ejerce contra los ἄτιμοι sorprendidos en lugares prohibidos, o ejerciendo una actividad que les está igualmente prohibida[77], ya que la que se puede dirigir

---

otra parte, el procedimiento de la perquisición solemne o φωρά, que estuvo al principio relacionada íntimamente con el concepto de ἐπ' αὐτοφώρῳ, no tiene ya la virtualidad de constituir el flagrante delito con sus consecuencias penales (cfr. GLOTZ, *Solidarité*, página 206, según PLATÓN, *Leyes*, XII, 954 A-B).

[72] Cfr. HUVELIN, *o. c.*, pp. 142-3. Apenas si se precisa recordar la evidente etimología de ἐπ' αὐτοφώρῳ, que permite definir el área primitiva de la noción de flagrancia.

[73] No hay aquí simplemente una metáfora, ya que los procedimientos rituales pudieron suministrar temas a la pantomima y al drama (cfr. JEN., *Anab.*, VI, 1, 7; SÓF., Ἰχνευταί; ARISTÓF., *Ran.*, 1343 sq.).

[74] Sobre la importancia y función sociales de esta categoría, cfr. L. RADERMARCHER, «Beiträge zur Volkskund aus dem Gebiet der Antike», pp. 3 sq. (*Sitzunber. d. k. Ak. d. W. in Wien, Philos.-hist. Kl.*, 187, 3).

[75] Sobre el alcance jurídico de la φωρά o *quaestio*, véanse las indicaciones de HUVELIN, *o. c.*, pp. 143 sq., pp. 299 sq. (que se inclina por ver en la φωρά la fuente única de la flagrancia). Sobre su carácter ritual, cfr. GLOTZ, *o. c.*, pp. 203 sq.

[76] LIS., XIII, 78: ...ἄγουσιν ... ὡς ἀποκτενοῦντες οὕπερ καὶ τοὺς ἄλλους ἀπέσφαττον, εἴ τινα λῃστὴν ἢ κακοῦργον συλλάβοιεν.

[77] Es ésta la segunda aplicación principal de la ἀπαγωγή en la época clásica; véase LIPSIUS, *o. c.*, pp. 327 sq. Sobre la anterioridad de la otra, ID., *ibid.*, p. 320. Es obvio, además, que aquélla suponga un suavizamiento de la noción primitiva de la ἀτιμία.

contra ciertos delincuentes que no entran ya en la categoría primitiva de los κακοῦργοι[78], ya de esa *manus iniectio* cuyo uso está legitimado en ciertas circunstancias contra enemigos públicos[79]. El segundo hecho es que los puntos de comparación son todavía visibles entre la ἀπαγωγή primitiva y sus empleos recientes; estos últimos se explican o por la necesidad de armar las venganzas privadas[80], o por la legitimidad de los procedimientos sumarios contra el extranjero[81], o por la idea de una *actio popularis* en sentido amplio, ejercida primero en circunstancias análogas a las que especifican el κακούργημα[82].

La extensión de la ἀπαγωγή es el indicio de un estado sintético del derecho penal; dicho estado se efectuó en favor de la ciudad en que la nivelación entre las diferentes especies criminales con tanta más facilidad cuanto que las nociones religiosas de las que algunas estaban marcadas, empezaban ya a obliterarse[83]. De ello pudo resultar una

---

78 Es sobre todo el caso de los asesinos no ciudadanos (ANT., V; LIS., XIII); se puede ver además, por medio de estos dos discursos, cuáles podían ser las resistencias de la conciencia jurídica respecto a esta extensión.

79 Así, en un decreto dado después del derrocamiento de los Cuatro Cientos (LIC., *C. Leocr.*, 121), en el que la ἀπαγωγή con repecto a los traidores aparece como sustituto de la declaración fuera de la ley pronunciada por el decreto de Demofantos. En realidad, se ha acabado asimilando las dos cosas: pero la aplicación del concepto de ἀπαγωγή en caso semejante es un hecho reciente: ἀγώγιμος se convierte en el término que designa al ἄριμος o fuera de la ley, pero no lo hará antes del siglo IV (USTERI, *Aechtung und Verbannung*, p. 57). Sobre el significado primitivo y puramente privado de la palabra, véase DEM., LIII, 11; ARIST., 'Αθ. Πολ., 2, 22; cfr. DIOD. SIC., I, 79; DION. HAL., *Ant. rom.*, V, 69; VI, 37.

80 Así, por ejemplo, con respecto a los homicidas —pero homicidas escapados de la mazmorra—; o sea, que la ἀπαγωγή queda subordinada a un juicio social o a una afirmación de solidaridad. Por otra parte, ésta sólo corresponde a los padres de la víctima (DEM., XXIII, 28 sq.). No hablamos aquí de otra ἀπαγωγή, que tiene carácter excepcional (GLOTZ, *o. c.*, pp. 482 sq.) y que no es sino un caso particular del ἀπαγωγή ἀτίμων: DEM., XXIV, 60; XXIII, 80.

81 Cfr. n. 72; es el mismo caso de una cierta especie de impiedad: PLATÓN alude (*Menón*, 80 B) a la ἀπαγωγή ejercida contra unos magos, pero de manera más clara contra unos extranjeros (lo que son a menudo los γόητες: cfr. H. HUBERT, art. *Magia* en el *Dict. des Ant.*, p. 31); esta reserva permite descartar la duda de LIPSIUS, *o. c.*, p. 322, n. 20. Notemos al respecto que la impiedad que puede ser perseguida por vía de ἀπαγωγή (DEM., XXII, 27) no parece serlo más que en casos particulares (LIPSIUS, p. 328; cfr. en este sentido, LIS., VII, 22).

82 La *actio popularis*, en el sentido estricto de la palabra, aparece a veces bajo la forma de la ἀπαγωγή: ZIEBARTH, *Hermes*, XXXII, 818 sq.; uno de los dos casos citados por éste es bastante instructivo: se trata de la acción incoada, de acuerdo con el reglamento de los misterios de Andania (MICHEL, n.° 694, 1. 78 sq.), contra el que κόπτει ἐκ τοῦ ἱεροῦ. En cuanto a la ἀπαγωγή ordinaria que, por una reciente extensión de la noción de κακοῦργοι, parece admitida contra los ἱερόσυλοι (PLAT., *Rep.*, I, 344 B; VIII, 552 D; IX, 575 B; JEN., *Memor.*, I, 2; APOL., 25) hay que entenderla en cuanto que se aplica al flagrante delito de robo de riquezas sagradas.

83 En la «historia natural de la moral», dicho sincretismo es de gran trascendencia; podemos preguntarnos si la noción tan familiar de *vergüenza* que acompaña al crimen no estuvo limitada en un principio a un área especial. Convendría tener en cuenta ciertos tipos de penalidad, como el representado justamente por el ἀποτυμπανισμός. Decir que

suavización de la penalidad (tolerancia del suicidio por cicuta); pero, como la noción del κακοῦργος tiende a desbordar su propio ámbito[84], hay otra cosa que pudo resultar igualmente: la aplicación de un castigo especial como el ἀποτυμπανισμός a categorías a las que no se aplicaba primitivamente[85].

A lo que sí se aplicaba primitivamente era, pues, a nuestro parecer, al κακούργημα en el sentido restringido. Hipótesis que parece confirmarse por el tratamiento de ciertos ladrones de la época clásica. La legislación relativa al robo da la impresión de una cierta incoherencia, como ocurre cada vez que capas de derecho de edad muy desigual se encuentran accidentalmente en contacto. Los autores de robo con agravantes —el flagrante delito es un elemento necesario de éste[86]— reciben la muerte cuando han sido objeto de una ἀπαγωγή; y sabemos con qué procedimiento: con el ἀποτυμπανισμός. Pero los otros ladrones, aquellos contra los que no se ha querido recurrir a la ἀπαγωγή, o respecto a los cuales no procede ésta por falta de flagrancia, ¿qué ocurre con ellos? Como el derecho primitivo no se ocupaba de ellos, tuvo que hacerlo la legislación; así, se les persigue por otro conducto, infringiéndoles una pena generalmente más ligera[87]. Ello no impide, sin embargo, el que se reavive frecuentemente con ellos el recuerdo de la antigua penalidad. En el caso de una condena pecuniaria, puede pronunciar el tribunal que el condenado quedará además encadenado durante cinco días y cinco noches[88]. ¿Cómo conviene entender este προστίμιον? La ley citada por Demóstenes y Lisias —la ley de Solón— dice del culpable: δεδέσθαι δ'ἐν τῇ ποδοκάκῃ[89]; Lisias nos hace saber que, ya en su tiempo, dicho término ποδοκάκη había caído en desuso, empleando corriente-

---

«la vergüenza está en el crimen y no en el castigo» es algo que no corresponde precisamente a una verdad histórica.

84 Su uso común da sobrada cuenta de ello; cfr. sobre todo, ANT., V, 10.

85 Con ello se explica la relativa extensión de dicho suplicio, en favor de lo cual se podría invocar, además de los textos de Demóstenes en que se habla del ἀποτυμπανισμός, la alusión que creemos encontrar en Esquines, II, 181 sq., y sobre todo el castigo de Cinadón (JEN., *Hel.*, III, 3, 11) que tiene cierta relación con el αποτυμπανισμός. Sabemos que éste se infligió a los asesinos de Filipo de Macedonia (historiador anónimo en *Oxyrh. Pap.*, XV, n.º 1798).

86 Se añade entonces una nueva condición: es necesario que la cuantía del robo supere un cierto tope, al menos en los casos ordinarios. En lo esencial, sin embargo, subsiste la antigua práctica. Cfr. DEM., XXIV, 114.

87 La vía ordinaria es entonces la de la δίκη, que tiene como sanción la restitución y la pena del doble (DEM., XXIV, 105): ello viene a significar que, como el delito es —para nosotros— esencialmente el mismo, la pena resulta bastante desigual según que se haya dado o no flagrante delito. La γραφή puede tener la muerte como sanción (DEM., XXIV, 103), pero hemos visto que se refería sin duda al hurto calificado (n. 62), para el que representa un sustituto de la ἀπαγωγή.

88 LIS., X, 16; DEM., XXIV, 105 (cfr. 103).

89 El texto de Demóstenes (a diferencia del de Lisias) añade τὸν πόδα, que hace la función de una glosa; que ésta se remonte a la época clásica o que pertenezca al bajo período, confirma la indicación de Lisias: el término ποδοκάκη tuvo que decir más en un principio de lo que mostraba inmediatamente la composición de la palabra.

mente para los casos semejantes el término ξύλον. Pero ξύλον es, por una parte, un posible equivalente de τύμπανον[90]; por otra, se suele usar como sinónimo de κύφων, argolla[91]. No podemos figurarnos con exactitud el tratamiento que se le infligía al ladrón; no podemos decidir si se le encadenaban sucesivamente varias partes del cuerpo y afirmar que la ποδοκάκη pudo también ser κύφων; pero nos percatamos perfectamente de que estas designaciones evocan una imagen debilitada del ἀποτυμπανισμός: debemos representarnos un instrumento de madera al que se sujetaba al paciente por medio de ganchos[92]. Hay más todavía: el empleo del κύφων que, si bien es independiente de la ποδοκάκη, está sin embargo emparentado con la misma, y que aparece de manera especial a propósito de ciertos delincuentes que no carecen de relaciones con los κλέπται[93], indica una *exposición* del culpable[94]. Si admitimos que el προστίμιον en cuestión consiste en esta exposición infame, se comprenderá mejor la razón de ser de un castigo cuyas modalidades y brevedad se imponen por sí solas a la atención: aparece, con respecto a los ladrones que no padecen el ἀποτυμπανισμός, como una representación suavizada de este suplicio.

Admitiremos, pues, para acabar con este tema, que, entre los sistemas en un principio más o menos aislados e independientes que se integraron al derecho penal de la ciudad, existe uno que comprende al ἀποτυμπανισμός como modo específico de ejecución: es el que caracterizan las siguientes nociones, que son a su vez específicas y que se llaman las unas a las otras: κακοῦργος, ἐπ' αὐτοφώρῳ, ἀπάγειν; es el que atañe a las variedades primitivas del robo. Y, puesto que se trata de una pena muy antigua, cuyos orígenes pueden remontarse a las primeras civilizaciones mediterráneas, se concibe que se encuentre un equivalente en la crucifixión, que se inflige, según las XII Tablas, a una categoría de *fures*[95], a aquéllos cuyo delito consiste en segar de noche el campo

---

90 ARISTÓF., *Cab.*, 1049, cfr. 1040; 367; 705; ALEXIS *ap.* ATH., IV, 134.

91 ARISTÓF., *Lisístr.*, 680.

92 El texto de Aristófanes, *Lisístr.*, 680 sq., brinda una valiosa indicación: ἀλλὰ τούτων χρῆν ἁπασῶν εἰς τετρημένον ξύλον ἐγκαθαρμόσαι λαβόντας τουτονὶ τὸν αὐχένα. La ποδοκάκη, que Lisias denomina ξύλον, no debe entenderse como un travesaño de madera, sino como una plancha a la que se ajustan unos ἧλοι (Las πέδαι son asimismo otra cosa distinta: cfr. PLATÓN, *Fed.*, 59 E; 60 B).

93 POLL., VIII, 107 (según Cratino); *Lex. de Patmos,* en *B.C.H.*, I, pp. 143 sq. (cfr. DEM, XVIII, 209); ARIST., *Pol.*, VII, 6, 1306 b; PLUT., *Nic.*, 11; cfr. ARISTÓF., *Plut.*, 476; 606. Es sobre todo a los delitos cometidos en el mercado a los que parece aplicarse la pena del κύφων (POLLUX y *Lex. de Patmos);* pero para éstos se suele pensar en la ἀπαγωγή (ALEXIS, citado por ATH., II, 226 A-B), y hasta una ley del siglo primero sometió expresamente a la ley de los κακοῦργοι a un individuo cogido κακουργῶν ἐπὶ τὰ μέτρα καὶ τὰ σταθμά *(IG,* II, n.° 476, 1, 55 sq.).

94 La pena es sufrida en el ágora (ARISTÓF., *o. c.;* cfr. POLL., y *Lex. de Patmos, o. c.).* PLATÓN, *Leyes,* IX, 855 C prevé en el catálogo de las penalidades los ἀμόρφους ἕδρας ἢ στάσεις (cfr., algo antes, δεσμοῖς τε χρονίοις καὶ ἐμφανέσι καὶ τισι προπηλακισμοῖς). Es el mismo pensamiento que rige la práctica de la picota con respecto a los delincuentes de una cierta laya.

95 Véase HUVELIN, *o. c.*, pp. 61 sq.

ajeno o en dejar pacer en el mismo el propio ganado[96]. Esto viene a confirmar nuestra hipótesis en modo no despreciable.

No obstante, la relación entre el ἀποτυμπανισμός y su ámbito propio de aplicación puede parecernos todavía exterior. ¿No hay en todo esto como un vínculo más profundo, es decir, más inteligible?

IV

Hemos hecho alusión a la diversidad de orígenes del derecho penal; nunca se insistirá lo bastante. *Sacratio* o puesta fuera de la ley, venganza de la sangre, *manus iniectio* y ejecución sumaria en caso de robo —sin hablar del derecho disciplinario y de una especie de policía colectiva en las asambleas religiosas[97]; he aquí al menos tres tipos cuya singularidad tiende a borrarse bajo el régimen unitario que es el de la justicia del Estado, pero que, claramente distintos en el origen, pusieron en juego creencias, sentimientos y reacciones específicas. Esta diversidad se afirma hasta en la ejecución del delincuente. Si la ejecución capital era una solución puramente material al problema de la responsabilidad y nada más que la manifestación brutal de una pasión casi instintiva, el paseo por el jardín de los suplicios no tendría más que un interés de curiosidad; pero la cosa no es así. En este sentido, vamos ahora a fijarnos particularmente en un contraste existente entre dos tipos de ejecución capital.

Uno de éstos estaría representado por unos procedimientos característicos, de los que conocemos sobre todo dos en Grecia[98]: la lapidación[99] y la precipitación. Aquí, la pena de muerte funciona como medio de eliminación de una mancha. Este tipo de ejecución es esencialmente de derecho interno y tiene de por sí un carácter religioso. Precisamente se aplica a la criminalidad religiosa, la cual es enormemente vasta; el nombre más significativo del crimen, en este ámbito, es el de ἄγος[100]. Pasional sin duda, la ejecución capital es, sin embargo, la que más lejos está de ser un hecho de pura pasión. Precisamente por estar dominada por un pensamiento religioso, estamos lejos de defi-

---

96 PLINIO, *H.N.*, XVIII, 3-12. (Cfr. P. F. GIRARD, *Textes de droit romain*, XII Tablas, VIII, n.° 9).

97 Cfr. S. REINACH en *REG* (1906), pp. 356 sq.

98 Véase también GLOTZ, *Ordalie*, pp. 30 sq., sobre el καταποντισμός.

99 HIRZEL, «Die Strafe der Steinigung» (en *Abhandl. der phil. Kl. der k. sächs. Gesellsch. d. W.*, XXVII, 7), ha aseverado que la lapidación en Grecia no fue solamente una manifestación de la ley de Lynch, sino que funcionó antiguamente como una verdadera institución penal.

100 Cfr. O. SCHRADER, *Reallex.*, p. 905, con algunos ejemplos característicos cuya lista podría alargarse. Se trata de crímenes contra la divinidad, de incesto, de traición, de atentar a la persona sagrada del jefe, etc. Para la clasificación de las categorías, cfr. TÁC., *Germ.*, 12, sobre el derecho germánico (a comparar con LIV., I, 51; cfr. C. FERRINI, *Diritto penale rom.*, p. 244).

nirla según la tendencia psicológica que no mira más que al aniquilamiento de un culpable. Ante todo, intenta alejar un elemento de orden religioso, manifestándose en primer lugar como ἀφορίωσις[101], o liberación purificadora del grupo, por entre el cual se diluye la responsabilidad de una nueva sangre derramada, llegando incluso a esfumarse[102]; luego, la expulsión violenta, o expulsión por la muerte, de un miembro indigno y maldito se acompañará con una idea de *deuotio*[103]. Por una parte, pues, la ejecución capital aparece como un acto piadoso: basta recordar esas disposiciones del derecho antiguo en que se especifica que la muerte del fuera de la ley no acarrea ningún inconveniente a la pureza[104], o esa prescripción del derecho germánico que hace un deber de semejante muerte[105] —curiosa antítesis respecto a los sentimientos que suscita el verdugo, marcado para siempre por el signo del horror[106]—. Por otra parte, el propio ejecutado parece realizar en tal caso una verdadera función religiosa; función que no carece de analogía con la de los reyes-sacerdotes —a los que también se ejecuta[107]— y que aparece mucho en la designación del criminal, como *homo sacer* en Roma[108] y como φαρμακός en Grecia[109]. El mismo pensamiento de *deuotio* explica que, por una paradoja a primera vista desconcertante, pueda la ejecución no abocar en la muerte en algunos casos extremos, que no están por ello menos previstos[110], y, sobre todo, que se pueda salvar al con-

---

101 Cfr. PLATÓN, *Leyes*, IX, 873 B. El drama de la penalidad transcurre en el plano religioso: Bufonías, persecución de los φαρμακοί en las Targelias, etc.

102 Es tal vez, por lo menos, el caso de la lapidación.

103 Toda esta categoría penal está relacionada, por un lado, con la imprecación (cfr. R. VALLOIS, en *BCH*, 1914, pp. 250 sq.), y por otro, con la ordalía (cfr. tema de la *deuotio*, GLOTZ, *Ordalie*, pp. 7, 33, etc.). De ahí viene la designación del culpable como ἐπάρατος o como ἁμαρτωλός, seguido del nombre de los dioses en genitivo. Cfr. el empleo de la palabra ἀνάθεμα en griego moderno, según KERAMÓPULOS, pp. 53 sq. (relación con la lapidación). En última instancia, la *deuotio* puede realizarse sin la intervención activa de la sociedad, por tanto, sin que haya pena (caso del perjuro).

104 ANDOC., I, 96; DEM., IX, 44; LYC., *C. Leocr.*, 125. El pensamiento está ya algo atenuado en la definición del *sacer* de Festus.

105 Sobre el deber de matar al *friedlos*, cfr. BRUNNER, *Deutsche Rechtsgesch.*, II, página 472.

106 El δήμιος es calificado de ἀλιτήριος, impuro: ATH., X, p. 420 B; EUST., *ad Od.*, XVIII, 1, p. 1833, 54. La institución del verdugo no data probablemente de muy antiguo (cfr. KERAMÓPULOS, p. 107). Recordemos que, entre los germanos, los sacerdotes paganos cumplían esta tarea.

107 Es lo que sugiere la institución de los φαρμακοί de Atenas (al menos en época antigua), en Asia Menor, en Marsella, y la de los sacrificios humanos en Rodas: los sujetos del rito, para el que escogen criminales, son tratados a veces con honores especiales.

108 Sobre el sentido primitivo de la institución, cfr. IHERING, *Esprit du droit romain*, I, p. 282. En el mismo sentido, recordemos el empleo del término *supplicium* (contra la etimología corrientemente admitida, se han formulado recientemente algunas dudas que no nos parecen justificadas: C. JURET, *Domin. et résist. dans la phon, lat.*, pp. 41 sq.).

109 [LIS.], VI, 53 (con el recuerdo muy claro del φαρμακός de las Targelias); ARISTÓF., *Cab.*, 1045; [DEM.], XXV, 80; cfr. el empleo análogo de κάθαρμα: DEM., XXI, etc. Sobre la noción de φαρμακός entre los romanos, cfr. DION. HAL., *A. R.*, II, 68.

110 Cfr. GLOTZ, *Ordalie*, pp. 50 sq., pp. 92 sq. Son conocidas las analogías germáni-

denado que no pereció tras ser precipitado por la roca Tarpeya[111]: no se tiene derecho a volver a tomar aquello que se había abandonado a los poderes divinos, aunque éstos no lo hubieran aceptado. Se aprecia el mismo tipo de pensamiento con respecto a los cadáveres; en el cadáver hay vida todavía, hay poder maléfico; con otras palabras, hay algo «sagrado»; hay, en suma, un posible objeto de *deuotio:* por su expulsión fuera de las fronteras y por la completa destrucción de sus restos a través del viento, del agua y del fuego se intenta aniquilarlo no con un sentimiento de pura rabia, ni tampoco con un pensamiento de precaución o de defensa y como para impedir un regreso ofensivo[112], sino a la manera de un *piaculum*[113]. Así se explica la prohibición de sepultura que, en una concepción religiosa del crimen y del criminal, no tiene nada de anormal: la representación ordinaria del cadáver, que precisaría de las medidas rituales del sepelio, no tiene aquí nada que hacer; este pensamiento religioso estaría en cierto modo bloqueado por otro.

Muy diferente es el caso del κακοῦργος. Estamos, en este caso, frente a una reacción penal que, de por sí y al menos en un primer momento[114], no comporta la existencia de elementos religiosos —no más que la noción delictual a que corresponde[115]—. En una religión campe-

---

cas; en particular, GRIMM, *Deutsch Rechtsalt.*, p. 701. Para las similitudes etnográficas, cfr. H. POST, *Grundr. der ethnol. Jurispr.*, II, pp. 268, 269, 273.

[111] Sobre el significado del hecho y sobre el carácter de la pena propiamente dicha, cfr. A. PIGANIOL, *Essai sur les origines de Rome*, p. 149, que tiene el gran mérito de plantear con nitidez el problema de los modos de ejecución.

[112] Como lo entiende KERAMÓPULOS, p. 105.

[113] La función del ὑπερορισμός aparece claramente en la institución del Prytaneion, en que se aplica a los animales y a los objetos inanimados. La misma psicología aparece en el rito del derribo de la casa.

[114] En Roma, se introdujo un elemento religioso en la pena de la crucifixión mencionada ya antes: el árbol que servía para el suplicio era consagrado a Ceres; pero el sentido primitivo de la ejecución sigue apareciendo en la obligación alternativa del abandono noxal (que puede estar ligado al cadáver: paráfrasis de Gayo en los Fragmentos de Autun, 82) o del pago de la composición: cfr. HUVELIN, *o. c.*, p. 63, n. 3. Se da por supuesto, además, que se pudieron emplear procedimientos materialmente análogos con un espíritu muy diferente según las civilizaciones: la pena del *arbol infelix* en LIV., I, 26, es específicamente religiosa, como lo es la horca para los germanos. Para éstos, cfr. K. V. AMIRA, *Die germ. Todesstr.* (en *Abh. d. Bay. Ak. d. W., philos.-philol. u. hist. Kl.*, XXXI, 3, 1922), en que los modos de ejecución son calificados todos de formas diversas de *sacratio* (pp. 198-235) —entre ellos, de manera especial, el de ladrón (pp. 201 sq., cfr. pp. 182 sq.)—. No vamos a enfrascarnos en una discusión de derecho comparado; digamos tan sólo que resulta natural que un procedimiento penal independiente de toda representación religiosa, acabe revistiendo, mediante la participación de la sociedad, un carácter formalmente religioso. En Grecia no vemos que dicho proceso se cumpliera; por eso lo creemos secundario. En la misma obra de Amira, se notará (pp. 170 sq.) lo relacionado con el suplicio de la rueda, su técnica y antigüedad; no carece de analogía con el ἀποτυμπανισμός (cfr. p. 109), con el que lo parangona el autor expresamente.

[115] Sobre el carácter esencialmente profano de la represión del κακούργημα, véanse las reflexiones tan interesantes de ANTIFÓN, I, 10. En el sistema jurídico-religioso de la época clásica, el homicidio del κακοῦργος no exige ninguna purificación, a diferencia de otros homicidios igualmente no castigados (PLAT., *Leyes*, IX, 874 C, 865 A). Todo lo

sina, como la que se trata de representarnos aquí, el ladrón y los que le son asimilados —como ocurre, por ejemplo, entre los romanos, con el individuo que siega la cosecha ajena— suscitan una feroz reacción; pero no es ni mucho menos la misma que la que se da en el caso del impío o del incesto. Se puede vislumbrar la manera como se constituyó en Roma: tiene como prototipo una cierta forma, más o menos definida, de venganza puramente privada, cuyo recuerdo pervive en ciertas escenas conocidas de Homero y Sófocles[116]; el ἀποτυμπανισμός conservó algo de ello. No es que la reacción penal no estuviera organizada en cierto modo o que no se conformara a un esquema obligatorio; las exigencias relativas al flagrante delito y la necesidad de los ritos jurídicos lo muestran bastante bien; pero, si ella conduce a la muerte del culpable, se trata de una muerte muy distinta a la del *homo sacer,* y cuyo tipo, igualmente fijo, encierra un significado diferente. Aquí, la necesidad de hacer sufrir se justificará sobre todo por ser pura, con lo que se dispone de campo ancho para las crueldades legítimas. Es de esperar, además, que, siendo propiamente social y, por tanto, definido de antemano, el modo de ejecución implique también un pensamiento particular que supere lo que hay de individual en el rencor exasperado de las víctimas. Sólo que no es más que un pensamiento profano; el paciente del ἀποτυμπανισμός es *expuesto* como objeto público de indignación y de escarnio; también lo está para servir de ejemplo[117] (pues una agonía es más convincente que un cadáver). Pero la agonía se acaba en un determinado momento; ¿qué se hará con el cadáver? No diremos exactamente que tenga derecho a la sepultura; no es precisamente con la prohibición como se aplacaría la pasión de sus enemigos, la cual puede ir más allá de la muerte. Pero aquí se interpone la representación ordinaria, pues ya no se está ni mucho menos, en el plano de la *sacratio:* es preciso que se realice un mínimo de ritos al menos. Por extraña que pueda parecer a primera vista, la inhumación de los ajusticiados de Falera se muestra perfectamente conforme al mecanismo esperado de las representaciones.

El sentimiento de la vindicta social, en su principio, es una cosa compleja y múltiple; desconcierta a una psicología superficial que lo considerara como reacción brutal y elemental; hay en él algo de la institución, de modo que, según el sentido en que esté orientado, obedece a asociaciones de ideas igualmente necesarias pero muy diversas.

---

cual no significa que no se puedan dar elementos mágicos en la «persecución de ladrón»; pero eso ya es otro problema.

[116] *Od.*, XXII, 173 sq.; Melantios atado a una columna del θάλαμος (nótese 117: ὥς κεν δηθὰ ζωὸς ἐὼν χαλέπ' ἄλγεα πάσχῃ). SÓF., *Ayax,* 105 sq., en que se trata del suplicio que Ayax cree infligir a Ulises, δεθεὶς πρὸς κίον' ἑρκείου στέγης.

[117] Son prácticas penales de este tipo las que están en la base de la concepción, frecuente en Grecia, de la «ejemplaridad» de la pena: cfr. KERAMÓPULOS, p. 41, n. 2.

IV

INSTITUCIONES SOCIALES

I

LOS NOBLES EN LA ANTIGUA GRECIA[1]

Lo que se ha dado en llamar la nobleza griega, es una clase que ejerce el poder en numerosas ciudades en la época arcaica; es decir, en un estadio en que ya hay Estado, pero cuyas funciones se hallan todavía poco desarrolladas, estando acaparadas por dicha clase (ejemplo de estas funciones, la justicia: la fase del arbitraje ya está superada y existen jurisdicciones obligatorias; pero, en la Beocia de Hesíodo, es la nobleza la que las detenta, mientras que en Ática, parece ser que es sólo con Pisístrato cuando acabará de perderlas). Por lo demás, no se tratará aquí del papel «político» de la nobleza, sino de su lugar en la sociedad y de su categoría de clase.

No se ha de olvidar que, incluso para su descripción, disponemos de muy pocos elementos. Además, nuestra información es bastante desigual según las regiones de Grecia. Tampoco tenemos el derecho de admitir a priori que la nobleza tuvo el mismo desarrollo en todas partes. La estudiaremos primero en Atenas, en el momento en que la revolución soloniana va a despojarla de una buena porción de su poder.

Esta revolución se conoce, por cierto, bastante mal. No es este el momento de reanudar las discusiones que han versado sobre la misma. Retengamos, no obstante, un dato esencial en cuanto al estado de sociedad que supone.

El Ática, en el período que precede al arcontado de Solón (594), es un país muy agitado. Se da una fuerte oposición entre los que Aristóteles llama indiferentemente notables o ricos y los que constituyen el

[1] *Annales d'Histoire économique et sociale,* París, 1938, pp. 36-43.

«pueblo». La clase dominante aparece a menudo identificada igualmente con la de los *eupâtrides* (los bien-nacidos o «hijos de padres nobles»). El «pueblo», de su parte, lleva, en Aristóteles y otros, diferentes nombres que son, evidentemente, nombres de la época: *pelatai, hectêmores, thètes.* El último término se aplica, en Homero y posteriormente, a obreros agrícolas, que son obreros libres, pero de condición miserable y muy próxima a la servidumbre. El término *pelatai* significa propiamente «que viven cerca de» —es decir, a la sombra de un poderoso—, siendo traducido al latín por *clientes.* El término *hectêmores* quiere decir «sexteneros»; ¿hay que entender que éstos pagaban una contribución de 1/6 o de 5/6? Es ésta la primera interpretación que se había dado de los mismos, que es la del sentido común. Pero los mencionados hectémores constituyen una verdadera clase; y aunque Aristóteles habla de «alquiler» a su respecto, no se trata del contrato de alquilamiento en el sentido moderno de la palabra, esencialmente individualista. De manera general se puede decir que, si las cuestiones históricas están mal planteadas, es porque los autores se obstinan en pensar en términos de «derecho»: hablaremos de alquiler, o de propiedad, o de hipoteca, como si estas nociones fueran inmediatamente utilizables para una sociedad que no conoce la moneda más que desde hace poco tiempo, y que la conoce todavía mal; y para una sociedad en que el *commercium* no se podría expresar en las categorías jurídicas que se verán posibilitadas precisamente por la moneda. En realidad, ¿cuál es la estructura social que se deja entrever aquí?

Aristóteles repite que, en la más antigua época, la tierra se hallaba entre un número reducido de manos. Podemos darle fe en esto, pues la riqueza de las *gentes* nobles es ciertamente una riqueza del suelo, y de estas *gentes* conocemos, tirando por lo bajo, una cincuentena. Solamente una parte de las tierras es objeto de explotación directa (la mano de obra servil está todavía poco desarrollada). Respecto a las otras, ¿cómo explicar este doble dato: que pertenezcan a los *eupâtrides* y que, a consecuencia de las reformas de Solón, fueran «liberadas» en favor de los que las cultivaban? Vemos aquí un tipo de relaciones sociales de las que el precario romano, en un estadio económico bastante más desarrollado, puede dar alguna idea. Se ha hablado de servidumbre; el término es, sin duda, demasiado especializado en el uso histórico como para que sea exacto en nuestro caso; pero la sociedad anterior a Solón implica la subordinación personal y real, de la que el compromiso del deudor representa solamente una forma acentuada y que explica, en la reforma de Solón, la solidaridad del problema de las deudas y del problema del estatuto hipotecario —que explica también la presencia en las tierras de los terratenientes, de esos *horoi* de los que se ha discutido tanto y que encontramos empleados en la época clásica como límites hipotecarios—. La *seisachteia* («sacudimiento de cargas») llevada a cabo por Solón, representó la supresión de las «deudas», en el sentido más amplio de la palabra; representó, en un

principio, la abolición del régimen de los hectémoros, de los que se pierde la pista posteriormente.

Se volverá a tratar sobre las circunstancias de esta revolución. Pero convenía, ante todo, precisar una interpretación a la *seisachteia,* cuya idea se remonta a Fustel de Coulanges y que nos parece más sólida que nunca. Se tergiversan los hechos cuando sólo se quiere ver en la subordinación de la clase «sometida» el resultado de la ejecución por deudas. En otros términos, que conviene ver más allá de la crisis precisamente aquello que ésta supone: la relación fundamental de clientela. Se trata de un régimen que, no cabe duda, no es necesariamente anómico; entre los antiguos, da precisamente la sensación de que se remonta a muy lejos: la burguesía ateniense *(Isócrates)* ha recogido una tradición bien pensante sobre la función del *patrocinio* ejercido durante varios siglos de la historia ateniense por una clase dominadora. ¿De dónde saca dicha clase su prestigio social?

La nobleza está organizada en *genè.* Es preciso liberarse de una vez para siempre de los falsos sentidos y falsas asimilaciones: en griego, cuando la palabra *genos* se refiere a un grupo, se trata siempre de un grupo noble. En la época clásica aparece como una corporación familiar. No se ve que, en este momento, los individuos que formaban parte del mismo tuvieran entre ellos vínculos de parentesco personal. Lo que no nos autoriza para negar que el *genos* hubiera podido ser, en el pasado, una casa noble; el debate sobre su naturaleza primitiva promete seguir abierto durante mucho tiempo.

Sea como fuere, todo *genos* se califica, que sepamos, por una actividad religiosa: no se trata solamente de un culto familiar, sino del monopolio de ciertas liturgias. Monopolio que es bastante antiguo, preexistiendo a la ciudad, que no es precisamente la que lo confirió. Los nombres de varios *genè* —no sólo de los nombres «profesionales», sino también de los «patronímicos»— dan prueba del privilegio de una función ritual o mágica. Este es el primer elemento que percibimos, y que percibimos además como fundamental. Su importancia está confirmada por la tradición histórica que concierne a los eupátridas de los tiempos más antiguos y que los caracteriza por su privilegio religioso. Dado que este privilegio se ejerce al interior de un grupo más extendido, se puede decir que la formación de una nobleza tuvo como condición primera una división del trabajo religioso con forma jerárquica (la jerarquía puede, por lo demás, vislumbrarse igualmente en el seno de la propia nobleza).

Pero, ¿cómo podemos representarnos aquí la prehistoria? En las fusiones que se operaron entre las poblaciones de los siglos oscuros, no tenemos ningún medio para descubrir las tradiciones sociales que pudieron perpetuarse, ni las modificaciones o utilizaciones que pudieron hacerse, ni el papel que conviene atribuir a la evolución o a la conquista. Se puede vislumbrar que la separación de la nobleza corres-

pondió algunas veces, y de manera parcial, a diferencias étnicas (por ejemplo, en Tesalia; en la misma Ática, la nobleza «jónica» que, antes de las guerras médicas, se distinguía todavía por su indumentaria, según el testimonio de Tucídides, puede representar una ola de invasión). Pero admitiremos de buena gana que, aprovechándose de las simbiosis que debieron producirse entre autóctonos e inmigrados, los ancestros de la nobleza griega se beneficiaron de una herencia: la constatación que hicimos al principio nos invita a pensar que dicha nobleza arrastra una tradición muy anterior y que puede ser, en parte, egea (Creta aparece a menudo en la leyenda de los eupátridas; el nombre de «rey», que no es de origen indoeuropeo, lo llevan en varios lugares representantes eminentes de la nobleza, y toda familia de eupátridas se precisa de ser de ascendencia «real»). Por lo demás, el mismo fenómeno de la nobleza no revistió en todos sitios el mismo aspecto (los nobles de Tesalia tienen ante ellos a verdaderos siervos, a diferencia de los nobles de Ática); y su desarrollo se vio desigualmente favorecido según las regiones y la historia (existen sin duda familias nobles en Esparta, toda vez que las pocas que conocemos, se distinguen igualmente por un prestigio religioso; pero su importancia, hecha la debida salvedad de las dos casas reales, no parece comparable a la de los eupátridas).

Se comprenderá, pues, que haya al menos una teoría que estaríamos dispuestos a adoptar: la que representa a la nobleza como un hecho relativamente tardío, resultado mecánico de una creciente desigualdad de riqueza. No se intenta con ello negar que la potencia económica de una clase nobiliaria se desarrollara con procedimientos del tipo de la acaparación: explotación privada de terrenos comunales y práctica de las formas antiguas de la «hipoteca». Conviene hacer constar igualmente la continua renovación de la clase. Se puede percibir, al menos en Atenas, que el tiempo y la prescripción son posibles factores de nobleza. Sin olvidar tampoco que los elementos nuevos se funden en todo un conjunto: existen como individuos nobles porque participan de una singularidad tradicional.

Es preciso admitir, pues, que la noción de nobleza posee un núcleo muy antiguo. Es ésta precisamente la razón por la que el conjunto de los caracteres sociales en que se reconoce la nobleza como tal, prueba algo distinto a la mera dominación económica de una clase poseedora; la existencia de un orden nobiliario, separado y especificado, es un hecho esencial de estructura. Esta misma separación viene exigida por la disciplina del orden. Los Baquíadas de Corinto, nos hace saber Heródoto, tenían como norma el casarse entre ellos; más tarde, Teognis protestará vivamente contra las alianzas de nobles con personas de otra condición.

El primer rasgo que define a la nobleza es, naturalmente, el nombre con que se tiene —a veces el nombre con que es llamado—. Es natural que dicho nombre aluda al nacimiento, como sucede con los eupá-

tridas: los árboles genealógicos quedarán en la tradición de los *genè*. Ciertas designaciones, de entre las más antiguas y las más elocuentes, se refieren a la riqueza (en algunas ciudades, los nobles son los «gordos») —y en especial a la posesión del suelo (los *geomores*)—. Pero en numerosas ocasiones los nobles se denominan también los «caballeros»; Aristóteles ha hecho notar muy pertinentemente el interés que presenta este nombre para la historia social. La nobleza es un orden militar. La posesión de un caballo por lo menos, con vistas a la guerra, es la condición para el estatuto. Hay en ello un hecho de tradición, ligado en un principio a una cierta técnica militar, la del combate de carros. Pero es digno de notarse que tal hecho haya sobrevivido a esta técnica y que, en la época en cuestión, el caballo perdiera mucha de su importancia para la guerra: ya no se combate con carros, mientras que todavía no se combate con la caballería. El caballo es esencialmente un *signo*.

La posesión de caballos (que determina una jerarquía al interior de la clase: existen «casas capaces de alimentar a una cuadriga») supone en Grecia la riqueza de tierras. Ésta aparece efectivamente como la base económica de la nobleza, lo que demuestra también con la designación de *geomores*. Y a los cultivos hay que añadir los rebaños. La riqueza en animales, la que distingue a los nobles de Sición con ocasión de un episodio revolucionario, merecería una especial consideración. Lo que no quiere decir que la nobleza sólo viva de la tierra. Pero, con relación a su actividad económica, se ha solido caer en la pura exageración. En ciertos sitios, se ha creído reconocer una nobleza comerciante; si se entiende con ello una clase propiamente mercantil, hay que decir que no. La obra de Hasebroeck sobre la «historia económica y social de Grecia antes de las guerras médicas», representa a este respecto una reacción necesaria. En efecto, la era de la nobleza es anterior, en una buena parte, a la introducción de la moneda; lo mismo ocurre con la época de los Baquíadas de Corinto. Estos Baquíadas representan a veces, según los historiadores modernos, unas corporaciones de armadores y negociantes; la verdad es que no se explica la razón: lo cierto es que la clase dominante del país, según las precisas indicaciones de Tucídides y de Estrabón, percibía un diezmo de las mercancías que pasaban por el istmo. Por otra parte, las empresas de viajantes, nacidas de la guerra y el pillaje, pudieron transformarse en una actividad más pacífica en que la nobleza halló un medio estupendo para sus operaciones fructuosas; pero, siempre que disponemos de información al respecto, se trata de empresas ocasionales o de actividades momentáneas. No hay razón para pensar que el desprecio del noble homérico hacia el hombre de negocios profesional haya desaparecido. No en balde representa siempre la pintura de vasos a los nobles como «caballeros»; hasta en Corinto, en Asia Menor y en las colonias, se trata de una clase que, siendo esencialmente terrateniente, saca un suplemento de recursos, a veces considerable, del comercio marítimo —pero de éste solamente y en la medida en que se desmarca de los plebeyos—. Por lo demás, la

delimitación queda perfectamente establecida: no es sólo la nobleza de Tesalia la que manifiesta su oposición a la actividad mercantil (hasta en la planificación de las ciudades); está también la de la Megara siciliana, la cual, por la voz de Teognis, arremete contra la plebe enriquecida. Por la sencilla razón de que la actividad mercantil no es compatible con la vida noble.

Los cuadros de esta vida son múltiples: los grupos se interfieren y la cohesión de la nobleza se realiza en buena parte gracias a este encruzamiento. El mismo *genos* manifiesta altamente su unidad religiosa; lo que se denomina culto gentilicio es, en realidad, algo bastante complejo y que convendría analizar con más precisión de lo que se suele hacer. Existe el culto del héroe epónimo, existen también cultos locales de divinidades ligadas a estas familias y a veces asociadas en un sistema; en la vida religiosa de la nobleza existen formas estereotipadas que se hallan, por definición, en cada *genos:* cultos de Zeus Herkeios y de Apolo Patrôos —así como de Dioniso—. Pero la sociedad noble no está compuesta de *genè* compartimentados: entre *gentes* con patrimonios diferentes se dan asociaciones más o menos estables y más o menos libres, pero igualmente consuetudinarias: el grupo de la venganza de la sangre no coincide con el *genos* (lo vemos por la ley de Dracón); ni tampoco el grupo de «los que tienen la misma sepultura» (la posesión de tumbas es un criterio de nobleza); las agrupaciones de *camaradería* tradicionales siguen existiendo: estas «heterías» adoptarán la forma de sociedades políticas, pero seguirán siendo algo distinto a los partidos.

Entre las preocupaciones nobiliarias, ocupa la familia un lugar primordial. Es posible que fuera en la nobleza donde acabara de perfilarse el parentesco personal. Se vislumbra una oposición con los grupos campesinos en que, según una indicación de Tucídides (II, 16), la gran familia indivisa podría haber tenido una larga vida. Es precisamente en las casas de eupátridas donde la *sucesión* debió ser en un principio un asunto de trascendencia: ésta aparece asegurada con procedimientos que el derecho legislativo tan pronto generalizó (adopción), como los toleró simplemente (las sustituciones vulgar y pupilar), o los dejó excluidos (fideicomisos). La filiación en cuanto tal tiene que ser asegurada; lo es por una forma de casamiento solemne, la ἐγγύη, que, desde un punto de vista jurídico, es un contrato *verbis.* A partir de Solón, vemos cómo también la ἐγγύη es generalizada por el derecho de la ciudad, siendo la condición teórica del matrimonio; pero es igualmente digno de notarse que se siga aplicando el nombre a la unión legítima, y que la cosa haya perdido su carácter propio y su virtud obligatoria: en cuanto *forma* matrimonial, la ἐγγύη aparece como una institución nobiliaria.

Más aún que por sus cuadros y su derecho, una clase se define por su modo de vida. Los nobles son gente de la ciudad. En la antigua Atenas, la palabra ἀστοί, «ciudadanos», es sinónima de eupátridas. Lo cual no significa que no vivan igualmente de sus tierras o que no ten-

gan fuertes vinculaciones con tal o tal cantón; pero, gracias a su asentamiento urbano, están en el centro de la existencia «política» y de la religión común. Es por eso por lo que se distinguen primero de los campesinos (e incluso de los obreros o «demiurgos» que viven en los barrios bajos o arrabales). Se distinguen por su vestimenta; se ha indicado el interés que presenta la indicación de Tucídides relativa al traje «jónico» (túnica de lino y moño sostenido por unas «cigarras de oro»); en oposición, se menciona el traje especial de los campesinos en Atenas y en Sición.

La riqueza permite gastar. El lujo, cuyo ámbito no sería difícil definir, responde a una tendencia general; lo propio sucede con la moral del don, que se perpetúa aún en los medios de eupátridas: la pervivencia de costumbres nobles puede hacernos comprender las «liturgias» de la ciudad, con su doble carácter de generosidad y de obligación. Las ocasiones de gasto suelen estar definidas en buena parte: sacrificios con ocasión de las funciones religiosas de los eupátridas, matrimonios, bodas, funerales, participación en los grandes juegos con vistas a los cuales se preparan las cuádrigas —todo ello testimonio persistente de la nobleza—. Es instructivo el que el régimen de la polis, que favorece en ciertos aspectos el gasto noble, lo reduzca en otros, e incluso sirviéndose de la legislación; así ocurre, por ejemplo, en materia de matrimonios y, sobre todo, de funerales. No se trata de una legislación suntuaria en el sentido banal de la palabra. Por otra parte de la ciudad, se da una oposición orgánica a una moralidad especial que contribuía a mantener la unidad de las casas, el comercio entre las mismas y el prestigio del orden.

Por la manera como entienden la existencia, los nobles son calificados de «buenos» o de «mejores» (ἄριστοι) —nombre que siguen llevando hoy día—. Son los mejores, ante todo, por ser guerreros. Pero en todos los momentos de su vida social se manifiesta la preocupación de «ser el primero» (ἀριστεύειν): en la guerra, en las fiestas, en el comercio individual el elemento agonístico aparece constantemente. No lo entenderíamos si no lo relacionáramos con una noción que está en el centro de la moral doble, la de «honor» o τιμή. Esta palabra conserva todavía en Píndaro, buen testigo de la materia, la antigua idea del poder religioso que califica a un *genos* de nobleza. También evoca, naturalmente, la idea del privilegiado que se aferra a su poder, así como las obligaciones que entraña la conservación y defensa de una riqueza moral como es la integridad de una familia o una alianza caballeresca: la τιμωρία, que es propiamente la «defensa de la τιμή», es por ello mismo la venganza del muerto, así como el socorro prestado obligatoriamente. La τιμή debió tener por su parte un gran número de símbolos; pero estamos mal informados sobre una institución tan esencial; se admite que el escudo de armas figura en las primeras monedas áticas; tal vez la leyenda heroica sea muy instructiva en los casos en que conserve el recuerdo de los blasones y de los instrumentos de investidura.

En ciertas regiones, y sobre todo en Ática, la dominación económica de la nobleza dio lugar a la crisis de que se ha hablado. No importa mucho definir su naturaleza y origen. No quisiéramos vernos presos de la fórmula banal «lucha de clases». Conviene ante todo utilizar el testimonio de la poesía contemporánea, la de Solón. Poesía moralizante sin duda; lo que Solón denuncia con más insistencia es un estado de anomia, y sabemos que el aspecto moral en la anomia es esencial. Los espíritus, bajo el influjo de la riqueza, se ven empujados fuera de sus cauces, sufriendo una especie de vértigo; la ὕβρις se adueña de todo con sus características de violencia, exceso y ceguera fatal; con la ὕβρις está en relación el κόρος, que significa literalmente «saciedad». Tras la ideología podemos vislumbrar la realidad social: psicología orientada hacia la ganancia y el beneficio; posibilidad de una utilización económica de los excedentes; acrecentamiento de riqueza y de poder con la práctica ilimitada de la violencia ejecutoria. Sólo hay un hecho de la historia económica que pueda dar cuenta de la crisis: es el advenimiento de la moneda.

Ésta procede, al menos en Ática, de la nobleza propiamente dicha: las monedas más antiguas son monedas de *genè*. Son, en un principio, manifestación e instrumento de prestigio: pueden servir a reforzar y ampliar la clientela; pero su función económica pasa al primer plano por la facultad que dan a quien las emite —y, al emitirlas, las invierte— para «interesarse» en empresas rentables y efectuar *adelantos* productivos: la palabra «anticipo» (πρόεσις, primitivamente abandono, incluso profusión) será un término esencial en el vocabulario relativo al *commercium;* encontramos aún, en Isócrates, una tradición que revela un núcleo de verdad histórica.

La moneda será fatal para la nobleza, al permitir y autorizar las rupturas de equilibrio. La eunomía, según el valor etimológico de la palabra νόμος, significa precisamente equilibrio. En el estado antiguo no se puede representar a los *genè,* beneficiarios de prestigios locales y de *sacra* ligados al suelo, más que formando cuerpo con los «demos», que llevan a menudo el mismo nombre que ellos; sin embargo, los vemos, a finales del siglo V, dispersándose de manera algo extraña por todo el territorio de Ática. Las posiciones se vuelven confusas; se puede aspirar a desempeñar un papel ilimitado de προστάτης o «patrón»: algunos se convierten en «patrones del pueblo». Pero el προστάτης τοῦ δήμου no es otro que el tirano. El fenómeno de la tiranía resultó así posible gracias a una nueva economía a través de la cual se perpetuaban y desviaban los viejos valores; es con este enfoque como conviene interpretar los hechos presentados con un color anacrónico por Ure *(The origin of the Thyrannis).*

Por otra parte, la nobleza se halla necesariamente comprometida en el progreso de una economía abstracta que no hace acepción de personas: «el dinero hace al hombre», asegura un dicho que se remonta a un momento de crisis. Esto quiere decir, en el orden político, que apa-

recen las constituciones censatarias. Los modernos las hacen generalmente coexistir con un verdadero régimen de nobleza, cuya negación representarían, y pretenden que fuera la más antigua la de Atenas, que el testimonio de Aristóteles, confirmado por la verosimilitud interna, atribuye formalmente a Solón. En realidad, se trata de la instauración de un nuevo principio.

La Grecia que se hizo entonces fue la de las ciudades encerradas en su individualidad. Será en virtud a una tendencia profunda como se acabe negando el derecho de ciudadanía a los que no hayan nacido de un ciudadano y una ciudadana. A partir del momento en que hay un derecho en el sentido moderno, éste realizará la homogeneidad en el círculo restringido de la *polis*. A este respecto, se da una antinomia entre la índole de la ciudad y la de la nobleza. La nobleza es un hecho helénico: hay, entre sus miembros, vínculos de país a país; un *genos* como el de los Egidas posee varios a la vez; existen contratos hereditarios de hospitalidad y de «proxenia»; las alianzas matrimoniales son igualmente frecuentes.

Para quien desee entender la función histórica de la nobleza griega, esta consideración es fundamental. En ningún momento pudo estar Grecia más unificada moralmente que en la edad arcaica; lo estuvo incluso por el régimen de las guerras, que participan del espíritu agonístico y que no son todavía una institución de derecho internacional ni un instrumento de dominación al servicio de los Estados. Se puede decir que fue la clase nobiliaria quien hizo esta comunidad de civilización, incluida la cultura atlética y la «musical».

A ello se debe que la nobleza no pereciera enteramente, ni mucho menos. Con ello se quiere recordar no sólo su vitalidad en una región excéntrica como Tesalia; ni la persistencia aislada de la casta en la época clásica (un Cimón es todavía un ejemplar bastante puro); ni el hecho de que en Atenas misma el prestigio de las familias nobles les valiera unas preferencias prolongadas; ni el que no existieran quizá hombres plebeyos en la jefatura del Estado antes de Cleonte, a finales del siglo V; ni tampoco el prurito y la vanidad por la cuna de nacimiento que se manifiestan aún en ciertos círculos atenienses en el momento de las revoluciones oligárquicas del 411 y del 404, sino algo mucho más importante. Lo esencial, en efecto, no está ahí.

La misma revolución que puso fin al poderío de la nobleza no suprimió totalmente el ideal ni la concepción de la existencia que habían constituido su rasgo distintivo, sino que fue un vehículo para su difusión. Existe en el ciudadano una cualidad de orgullo humano comparable a la del noble; la reconocemos hasta en ciertas actitudes arraigadas, como la del desprecio hacia lo mercantil. Además, la noción de nobleza se prolongará en la literatura y en la filosofía por medio de la concepción de los «mejores» que distingue su género de vida y comportamiento, e incluso por medio de la especulación en torno a una

«naturaleza» moral que es también «nacimiento» (la noción de φύσις se orientará de manera muy característica). El tipo de virtud que aparece en la ética descriptiva de Aristóteles conserva mucho de un antiguo ideal, en el mismo seno de la ciudad igualitaria. La herencia de un pasado noble no dejó de tener consecuencias decisivas en la formación de los griegos de la época clásica.

2

MATRIMONIOS DE TIRANOS[1]

Como homenaje a quien ha contribuido poderosamente a orientar la historia hacia el estudio de los Estados o momentos de civilización —y, por tanto, de las psicologías diversas e imprevisibles que vemos en acción—, quisiera presentar algunas observaciones sobre una serie de hechos relacionados con lo que podríamos llamar la política matrimonial de los tiranos griegos. Hechos menudos en que, en un principio, parece que no se ven más que elementos accidentales y arbitrarios, o lo que se suele calificar de dato histórico bruto. Sea como fuere, vamos a intentar mostrar que se trata de una problemática altamente significativa.

El fenómeno de la tiranía en Grecia presenta, por así decir, dos caras distintas. La tiranía constituye una noción sobre el Estado en cuanto poder *sui generis,* y no cabe duda de que acabó implantando reciamente esta noción en la realidad de la historia y en el pensamiento político, inaugurando una sólida tradición occidental de positivismo y amoralismo. El tirano, esencialmente renovador, procede naturalmente del pasado, aunque sólo fuera por la búsqueda de los prestigios que lo distinguen, y que son prestigios familiares a su nación. Su desmesura tiene modelos en la leyenda que refleja un estado anterior a la ciudad; él mismo posee una leyenda en que su tipología se acomoda a ciertas herencias de pensamiento. El juego de equilibrio entre poderes «feudales» es falsificado a veces por éste, que siempre acaba poniéndole fin; pero lo hace con prudencia. Es en este cuadro de conducta donde conviene situar las alianzas matrimoniales. Constituyen en sí mismas un instrumento de política —cosa que nunca han dejado de ser, pues no

[1] Extracto de *Hommage à Lucien Febvre,* París, 1954, pp. 41-53.

es raro descubrir casos análogos en nuestros días—. Pero en el tirano se dejan reconocer intenciones o sugerencias no explicables por una política abstracta ni, por así decir, al estado puro. Es uno de sus rasgos el hacerlo con una admirable desenvoltura, con lo que da muestra de un arcaismo involuntario.

No nos importa el comenzar con un ejemplo relativamente tardío —los datos serán tanto más impresionantes—. La tiranía de Dionisio el Antiguo se estableció en Siracusa en los últimos años del siglo V. Por lo demás, no procede hacer un lugar aparte para las tiranías sicilianas como quería P. N. Ure, quien, en un libro, bastante sugestivo por cierto, las oponía, por su carácter más específicamente militar, a las de los siglos VII-VI, que tendrían un carácter más propiamente económico. Creemos hallarnos ante un fenómeno «total», que abarca ambos aspectos, además de otros muchos. Los tiranos de Siracusa son auténticos tiranos. Los matrimonios de Dionisio y de los suyos nos interesan inmediatamente por una singularidad intencionada, y hasta escandalosa, pero no por ello completamente arbitraria.

Dionisio se había casado primero, lo que se entiende fácilmente pero sin que tenga nada de especial, con la hija de un «demagogo» muy conocido por la historia, Hermócrates. Habiendo perdido a la vez la tiranía y su mujer, se volvió a instalar en el poder y a casarse enseguida (según parece). Se casó con dos mujeres a la vez: una era de Locros y la otra de Siracusa, ambas hijas de personajes de «primer rango». Según se cuenta[2], las dos bodas se realizaron el mismo día. Plutarco añade que nunca se sabrá cuál de los dos matrimonios se consumó primero —lo que supone que el detalle podía tener su importancia—. De hecho, no cabe duda de que surgió este mismo problema a pesar de «repetirse» equitativamente entre ellas los días y las noches: será Dionisio el Joven, el hijo de la locriana, quien le suceda, siendo sus derechos los primeros en reconocerse contra el deseo de sus futuros sujetos. Pero he aquí, sin embargo, la contrapartida: la siracusiana tuvo dos hijas, que fueron llamadas Templanza y Virtud (dos nombres edificantes, con connotaciones políticas además, y dos bonitos nombres para unas hijas de tirano). Dionisio casó a la primera con su hijo Dionisio, nacido del otro tálamo; y a la segunda con su propio hermano. Y, como éste muriera, casó a la viuda con Dión, que era el hermano de su madre.

Hay dos órdenes de hechos que merecen aquí nuestra atención: los matrimonios del mismo Dionisio y aquellos que él preside o, más bien, ordena, y que son matrimonios interfamiliares.

---

[2] PLUT., *Dión*, 3, 2. Se da por supuesto que, aquí como en otros lugares, la «leyenda» nos interesa por lo menos tanto como la «historia»: lo que suele importar verdaderamente es aquello que se ha creído, así como la idea formada sobre el comportamiento de un tirano y de ciertas formas de matrimonio. Otra presentación de los hechos, ap. DIOD., XIV, 44, 3.

En Grecia no era la poligamia un caso realmente grave. Pero, en la organización de la polis, no vemos que fuera posible tener dos mujeres «legítimas» a la vez. En cambio, un concubinato paralelo al matrimonio estuvo antiguamente reconocido por la ley, y no parece que dejara nunca de tener efectos jurídicos. Pero no es esto lo que nos interesa ahora, sino las realidades más antiguas de donde procede un estado de derecho, en que se puede ver perfectamente una pervivencia más o menos adaptada. A veces sucede que algunos héroes de la leyenda tienen varias uniones simultáneas —y varias descendencias legítimas—. Naturalmente, la historia los presenta como si sólo tuvieran una verdadera esposa; pero la realidad era muy distinta. Es curioso que las versiones de biografías heroicas estén muy a menudo en desacuerdo acerca de la identidad de la mujer. Además, conocemos casos en que un personaje se ve tentado, o podría verse tentado, por un doble matrimonio; y conocemos al menos a un héroe, Alcmeón, que fue ciertamente bígamo.

Valga todo esto a título de indicación; pero, como sucede que los diferentes niveles históricos se esclarecen mutuamente, venimos a parar a la historia de otro tirano, no tanto por brindar otro ejemplo no menos verídico cuanto por permitir que se vea a través del mismo una cierta forma de doble matrimonio, así como las condiciones que rigen una costumbre. La carrera matrimonial de Pisístrato ha causado desde siempre mucha perplejidad entre los historiadores[3]. Pisístrato se casó (al menos) tres veces: con una ateniense anónima; con otra de Argos, Timonassa, y con la hija de Megacles, su adversario. Si bien los textos —los cuales se contradicen— califican a veces de ilegítimos a los hijos de Timonassa, no está permitido creer que la unión de Pisístrato con esta persona de alto rango no fuera un matrimonio «regular». Se busca entonces la hipótesis —no hay ninguna razón para ello— de que, antes de contraer su tercer matrimonio, Pisístrato había roto el segundo, y que había podido contraer el segundo porque su primera mujer había muerto o había sido repudiada. Pero queda el problema de los hijos: a base de aritmética, se hacen miles de malabarismos para que los hijos de la ateniense y los de la Argos no fueran tan contemporáneos como parece ser que fueron. ¡Cuánto más simple no sería admitir que Pisístrato fue bígamo como lo fue ciento cincuenta años más tarde otro tirano! Es cierto que la hipótesis puede parecer gratuita, ya que los dos historiadores del siguiente siglo, Heródoto y Tucídices, no dicen nada en este sentido; pero sólo hubieran tenido algo que decir si Pisístrato —cosa al parecer enorme— hubiera sido esposo de las dos atenienses al mismo tiempo. Es bastante revelador que Heródoto y Aristóteles consideran bastardos a unos hijos nacidos ciertamente de una unión legítima: nos ayudan a reconocer en el caso de Pisístrato la práctica de dos matri-

[3] Entre otros: F. CORNELIUS, *Die Tyrannis in Athen*, pp. 41, 45, 78 sq., y sobre todo SCHACHERMEYER, art. *Peisistratiden* en PAULY-WISSOWA, col. 151 sq.

monios que pueden ser simultáneos, pero que deben ser, no digamos de rango desigual, sino de virtud diferente[4]. De las dos esposas de Pisístrato, como de las dos esposas de Dionisio, una es «nativa» y la otra extranjera. Pero si Dionisio, con una impudicia que forma parte más de su personaje que de su cargo, instaló a las dos mujeres en su propia casa, Pisístrato, por su parte, tuvo que ser un bígamo más conformista —quiero decir, que tuvo que practicar, con respecto a una de sus mujeres, un tipo de matrimonio del que nos habla abundantemente la leyenda—: junto a los numerosos héroes que, acogidos por un rey, se casan con su hija, heredando así el trono, la leyenda conoce también a héroes itinerantes que dejan su impronta en un país en el que no se establecen, pero en el que son educados sus hijos (Teseo fue criado en Trecene, en casa de su abuelo materno, y no hubiera tenido más que quedarse allí para suceder, como tantos otros, a su abuelo: el caso de Teseo es un caso ilustre de apadrinamiento, que parece haber estado en relación con esta práctica matrimonial). Los hijos de Pisístrato y de Timonassa se quedaron precisamente en el país de su madre. Es bastante probable que no pasaran por atenienses, sino por pertenecientes a Argos, y no entre los primeros llegados; uno de ellos condujo, y tal vez capitaneó, a una tropa de mil hombres que combatieron en Palena por la causa de Pisístrato. Los «Mil» de Argos no nos son desconocidos; son la sociedad de los jóvenes, de los guerreros o de los «compañeros» en el sentido casi homérico[5]. En una Grecia que no ha dejado de ser por completo un medio de «caballería», un matrimonio es una estupenda alianza: lo es, sobre todo, con consecuencias militares cuando se ha contraído en el extranjero, y también cuando la mujer se queda en su país de origen y los chicos con el abuelo materno. Supervivencia del siglo VI quizá aislada, pero no menos significativa. El tipo de matrimonio que se perpetúa se ilumina con los precedentes de la leyenda, pudiendo explicar así la bigamia de Pisístrato.

Volvamos a la familia de Dionisio. Uno de sus hijos se casa con su propia hermana consanguínea; un hermano suyo se casa con su sobrina, la cual se casa después con su tío materno. El tercer matrimonio podría tener una significación particular sobre todo porque este tipo de unión se produce raramente, por no decir que es el último caso que conocemos. Dejémoslo de lado para pasar a los otros dos que parecen desigualmente frecuentes, pero que son igualmente lícitos. En Atenas, y probablemente en buena parte de Grecia, se puede casar uno con la hermana de su padre (pero no con la hermana de madre); conocemos algunos ejemplos[6]. Se puede casar uno igualmente con la sobrina: en particular el matrimonio con la hija del hermano no sólo está permitido, sino que se considera como una especie de favor, incluso en la

---

[4] Textos: HERÓD., I, 61; V, 94; TUC., VI, 55, 1; ARIST., *Const. de At.*, 17, 3.
[5] TUC., V, 67, 81; PLUT., *Alc.*, 15; sobre todo, DIOD., XII, 75.
[6] Cfr. G. GLOTZ, en *Dict. des Ant.*, art. *Incestus*, pp. 450 sq.

época clásica. En los datos de la leyenda aparece con una frecuencia significativa. En el derecho de la familia, tiene valor de institución. Si un difunto no deja más que una hija, ésta, con el nombre de epiclera, será normalmente desposada por el más próximo pariente de su padre —siendo el primero en cuestión el hermano de su padre—. Existe en ello un conjunto de hechos bastante conocidos y que presenta un evidente interés para la historia de las instituciones familiares. Algo privativo a Grecia —si se compara con Roma, por ejemplo— es que la noción del incesto está restringida a un círculo muy pequeño. El hecho no debe ser extremadamente antiguo. Parece que todavía no estaban regulados estos casos en el mundo de la leyenda, es decir, en una tradición de poesía y de crónica que no es por cierto tan anterior a la polis; en Homero, el casamiento de Alquínoo con la hija de su hermano muerto sin descendencia masculina aparece como un acto benévolo, cuyas felices consecuencias son celebradas por el poeta —tal vez intencionadamente, pues la verdad es que debió de existir en un principio, con respecto a las uniones endógamas, una resistencia u hostilidad moral de las que *las Suplicantes* de Esquilo representarían todavía un lejano eco[7]—. Pero la tendencia a que responden estas uniones es algo que se suele dar, en la leyenda, entre personajes eminentes; el mismo fenómeno se repite entre las sociedades más diversas[8]. En los medios nobles en que los intercambios matrimoniales no pueden realizarse ya normalmente por correr el riesgo las doncellas de no encontrar buen partido —salvo casamiento con gente de inferior categoría o «exportación» o *svayamvara* (casos no infrecuentes en la leyenda griega), se acaba «guardando las hijas» para casarlas con parientes. A escala individual, y en fecha muy posterior a aquella en que la costumbre pudo encontrar las condiciones más favorables a su difusión, la historia de la familia de Dionisio tiene casi un valor de experimento. Lo que tiene de particular no es que las uniones de este género tengan un carácter aberrante —no tienen en sí nada de excepcional; nos podríamos preguntar además la razón por la que siguen practicándose—, sino más bien el carácter sistemático en la política familiar de Dionisio. Si consideramos la situación de un tirano como él, en un mundo en que no puede reconocer ni a superiores ni a iguales, vemos que no disponía finalmente de ninguna familia con quien llevar a cabo un juego de alianzas. Las hijas quedan, pues, reservadas a los parientes. El caso de Dionisio *reproduce* históricamente un comportamiento matrimonial que fue el de los «tiempos legendarios».

Es posible ampliar estas enseñanzas. Por regla general, se puede comprender la práctica de los tiranos en función de un pasado en el que se reconocen, al mismo tiempo, las situaciones que la tiranía

[7] E. BENVENISTE, en *Rev.de l'hist. des rel.*, CXXXVI (1949), pp. 129 sq.
[8] Cfr. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élementaires de la parenté*, pp. 567 sq.

contribuye a trastornar y los procedimientos que reedita a su manera propia.

Es curioso que la historia —legendaria— de los orígenes de la tiranía de Corinto[9] indique una relación entre la innovación política y la ruptura de un sistema matrimonial. La antigua aristocracia, la de los Baquíadas, observaba algo así como una endogamia de casta entre las dos familias que la constituían. No se pudo situar a una hija, porque ésta estaba coja: por situar ha de entenderse que no pudo casarse con otro Baquíada —sin embargo, se casaría más tarde con un Lapita, lo que tampoco estaba mal (podemos incluso preguntarnos si no se invirtió la relación entre el matrimonio y la pretendida cojera indicada por el nombre de Labda: al haberse casado fuera de serie, la muchacha sería llamada «la coja»)—. Esta tal Labda fue la madre del Cípselo que fundó la tiranía. El régimen de los Baquíadas, que garantiza a la vez el ejercicio alterno de un privilegio político y —al interior de un sistema cerrado, ya anormal— la irregularidad de los intercambios matrimoniales, en un régimen del que la tiranía constituye una doble antítesis. En la perspectiva de la leyenda, ésta sólo pudo originarse de un matrimonio perturbador.

Pero es preciso también que los tiranos como tales encuentren soluciones a un problema del mismo orden que el que se planteaba a las oligarquías. Hay otras soluciones distintas a la endogamia, de la que sólo poseemos un ejemplo y en las condiciones particulares que hemos visto: los tiranos de las generaciones anteriores a la de Dionisio dispusieron de otras facilidades. A menudo los vemos cantonados en su mundo, pero al menos saben utilizarlo a la perfección. Es cosa frecuente, y casi regla general, que los unos se casen con las hijas de los otros. Se les brindaba la buena idea de una alianza a la vez política y matrimonial entre *casas* de tiranos. A pesar de la escasez de nuestras informaciones, conocemos un caso que es bastante revelador[10]. A principios del siglo V, la tiranía más poderosa del occidente griego es la de Gelón y los suyos en Siracusa; en segundo lugar, pero muy por encima de los otros, está la de Terón de Agrigento. Gelón se casa con una hija de Terón; después de la muerte de Gelón, su hermano Polizalos se casa con ella; Hierón, otro hermano de Gelón, se casa con la nieta de Terón (hija del hermano); Terón, por su parte, se casa con la hija de Polizalos. Hay en esto, sin lugar a dudas, una voluntad persistente, por no decir un sistema que, si bien no pudo garantizar una paz constante, al menos tuvo como razón de ser —y como resultado— el asegurar un cierto equilibrio. El carácter sistemático se trasluce mejor en ciertas singularidades de las que ninguna, tomada separadamente, es escandalosamente anormal, pero cuya totalidad afirma, en aras de la alianza obsti-

[9] HERÓD., V, 92.

[10] TIMEO, *Fr. hist. gr.;* JACOBY, 84, 124; DIOD., XI, 48, 5; SCHOL. PIND., *Isthm.*, II, *inscr.*

nadamente buscada, la libertad de espíritu y de acción que podía reinar en aquel mundo de entonces: los hombres se casan siempre con mujeres de la siguiente generación; la misma mujer es sucesivamente esposa de dos hermanos; dos mismas personas son a la vez entre sí yerno y suegro.

Sospechamos que tentativas como éstas —y debieron haber muchas otras— no podían fijarse como institución; su alcance era precario. Las tiranías no tuvieron una larga vida, toda vez que su estado congenital de rivalidad anárquica habría impedido la formación de sistemas estables. Es de lo más notorio constatar, en las relaciones matrimoniales de las dinastías de Siracusa y Agrigento, las líneas generales de organización que ninguna de las dos había inventado y hacia las cuales se veían orientadas, a sabiendas o no, según las sugerencias del pasado. La tendencia que prevalece por fin está en el sentido de un comercio exclusivo y recíproco entre las dos casas. Es una lástima, de verdad, que no estemos mejor informados en cuanto a la cronología; pues podría ser que el carácter bilateral no hubiera aparecido más que al final y que las posturas inflexibles se hubieran acusado primero en sentido único. En cualquier caso, hay dos cosas seguras: el papel del «donador de mujeres» tendía, en efecto, a fijarse en el grupo de Terón (notémoslo de pasada: es el que las relaciones de fuerza indicarían como un posible vasallo); por otra parte, se experimentó —una vez— la necesidad de reciprocidad. Ahora bien, de las dos «fórmulas» a que correspondería esta práctica algo indecisa pero significativa, tenemos una ilustración en un estado prehistórico, que es ya de por sí un estado inestable.

Encontramos en la leyenda la reminiscencia, no demasiado enturbiada, de este sistema de alianza entre dos linajes, del que uno recibe mujeres sin dar a su vez, y el otro da sin recibir. Lo que confirma el valor como testimonio de las alusiones diversas que se pueden colegir es que constatamos la persistencia de una noción muy conocida que supone precisamente el sistema en cuestión y que posee, además, su propia expresión lingüística: la del linaje materno (de los «parientes de rueca», según la expresión germánica) y la de los μήτρωες respecto a los πάτρωες. Se tiene incluso la impresión, con la lectura de Píndaro en particular, que los griegos no renunciaron fácilmente a esta noción. Pero el hecho es que en la «época legendaria» ya no puede seguir funcionando en la institución matrimonial: a causa de la misma tendencia que acaba en la endogamia, y precisamente en los mismos medios, se observa una práctica de «intercambio simple» —o a lo sumo de tres términos, pero cuya asociación representa, paralelamente, un régimen de entrecasamientos y una «realeza» en nombre colectivo—, así sucede en Argos y otros sitios.

Las relaciones matrimoniales de los tiranos tienen alguna semejanza con este pasado legendario; *mutatis mutandis*, se trata del mismo esquema: existe la reminiscencia de una cierta preferencia por el sistema de los linajes diferenciados, como lo muestra la solución que se impone

del comercio recíproco entre dos dinastías más o menos aisladas de las demás. Semejanza que puede parecer exterior, pero que no lo es en realidad en el pensamiento profundo de los tiranos: la práctica de ciertas «casas» y la mitología que se construyen, revelan obsesiones bastante curiosas. Con ocasión del célebre matrimonio, sobre el que volveremos todavía, entre el linaje de Pisístrato y el de los Alcmeónidas (que son enemigos de la tiranía, pero que, a pesar de los pesares, acaban entrando en el juego), se consigue acomodar las genealogías haciéndolas que deriven de los hijos de Néstor[11]. Es el esquema de rigor en el mito de las dinastías reales conjugadas. Entre los Cipsélidas de Corinto y los Filaidas de Atenas, *genos* de un Milcíades que fue también un tirano —al menos un tirano para la exportación—, existen relaciones matrimoniales que están consideradas como tradicionales y que se precian de tener antecedentes legendarios[12].

Por lejos que se hallen los tiranos de los arreglos que se observan en la «historia» de los viejos reinos, hay que admitir que su comportamiento no es ni tan gratuito ni tan nuevo como se podría imaginar. La gran diferencia estriba en que los tiranos representan por vocación un pensamiento resueltamente agnático y la noción de una dinastía que no quisiera deber nada a nadie, mientras que los arreglos en cuestión suponen precisamente un pensamiento dualista. Se puede medir en seguida la distancia si se considera un caso extremo, como es el del reino legendario de Tebas, en que los dos linajes —gracias precisamente a un sistema de entrecasamiento— se benefician de un poder alterno.

Sin embargo, el mundo de los tiranos no fue ajeno a algunas preocupaciones que revelan ciertos atisbos de arcaísmo y que tienen dos objetos naturalmente conexos: el rol de la línea femenina y la importancia, se quiera o no, reconocida a la mujer.

Se ha visto cómo Dionisio había usado de la descendencia de la esposa siracusana. Los hijos no cuentan; pero se siente la necesidad de neutralizar en cierto modo la descendencia femenina: se casa a las hijas con el hijo y con el hermano de Dionisio. En un segundo momento, y cuando se trata de volver a casar a la segunda, hay una noción a la vez diferente y emparentada que entra en juego; la muchacha se casa con su tío —no, como es costumbre, con su tío paterno, sino con el hermano de su madre—: buen medio para reforzar la alianza que se idea el propio Dionisio; es también la afirmación de un valor especial del linaje materno a través de un «epiclerazgo» al revés; puede ser el inicio de futuras combinaciones si la continuación de este linaje, designado para suministrar esposas a los «varones», permitiera a la casa de Dionisio el seguir autoabasteciéndose. En última instancia, aparece que el linaje

---

[11] Cfr. O. GRUPPE, *Griech. Mythol. u. Religionsgesch.*, p. 24, n. 6.
[12] Cfr. H. BERVE. «Miltiades» (*Hermes, Einzelschr.*, II, 1937), p. 3.

de la siracusana, que no está destinada a dar príncipes, se revela bueno para dar princesas.

Todo transcurre como si Dionisio acomodara a fines de un egoísmo dinástico rigurosamente calculado, un pensamiento latente y contenido con el que tiene que llegar a un compromiso y del que se podría decir que lo respeta eliminándolo: es el de la ascendencia materna. Pensamiento que resulta tener de pronto un alcance terrible en la misma historia de los tiranos; pero, además, en una época mucho más antigua[13]. Periandro, tirano de Corinto (finales del VII y principios del VI), ha matado a su mujer sin hacerlo exactamente adrede. Sus dos hijos, en plena adolescencia, son recibidos y mimados por su abuelo materno, que es otro tirano, Procles de Epidauro (episodio cuya significación está probada: se trata de un sustituto simbólico de padrinazgo): Procles incita a sus nietos a la venganza. Uno de ellos, Licofrón, rompe con su padre, quien emplea todos los medios para volverlo a atraer. Por fin, le envía a su hija, hermana del joven, la cual se esfuerza por convencerlo a base de toda una letanía de sentencias (tenía de donde sacarlas: Periandro fue uno de los Siete Sabios). Sigamos a Heródoto y escuchemos una de estas sentencias, tal vez la más pertinente: «Hay gente que, por haberse apegado a sus métrôa, perdieron a sus patrôa». No se dice expresamente, pero la alternativa parece sugerir que Licofrón querría heredar de su abuelo materno. Lo esencial es la oposición entre el «lado» del padre y el de la madre —de donde se originan, a veces, consecuencias jurídicas, como la posibilidad de sucesión en uno u otro linaje—. Todo esto no es comprensible más que a la luz de un pasado en que vemos afirmarse la noción de un vínculo especial con el abuelo materno —y predominar a veces la sucesión de dicho antepasado.

Tocamos con esto a todo un conjunto de hechos prehistóricos en que, aún no hace mucho, los autores se complacían en descubrir ejemplos de descendencia uterina, si bien no se trata de organización del parentesco, sino de regímenes matrimoniales. Hubiera sido fácil ver que la descendencia uterina no tiene nada que ver aquí, ya que son varones los que siguen al abuelo (y que, en la leyenda, crean una familia de descendencia agnaticia). Pero estamos tocando también un hecho más general y muy anterior al concepto jurídico de sucesión. Que se pueda concebir para un Licofón una opción límite entre las dos ramas, es ciertamente un accidente, pero bastante revelador por su parte: en el mundo de los tiranos, fue precisa una circunstancia *dramática* para que un primado se percibiera, fugitivamente, en favor de los «maternos». Al menos tenemos la prueba de que, incluso en este mundo, la antigua noción se perpetúa o puede renacer; y lo que da a esta prueba todo su alcance, es que disponemos de la noción con todas sus letras, según hemos apreciado en el citado dicho.

13 HERÓD., III, 50-53.

Podría parecer ocioso recordar a este propósito las valorizaciones religiosas de la Madre. El caso es que se encuentran precisamente en la leyenda de un tirano, que además resulta ser el propio Periandro: con éste se reedita el tema mítico (y onírico) del incesto con la madre[14]. Esta madre se llama *Krateia;* no es un nombre como los demás; es algo más, ya que *Krateia* quiere decir Soberanía. Se sabe, por lo demás, lo que «significa» la madre: la madre es la Tierra. Nostalgia, pues, de un poder que procede de una y que emana de otra.

Pero de las profundidades de la historia —que coinciden, por cierto, con las del psicoanálisis— volvamos a esta política positiva que tiene tanto de *combinazione,* pero cuyos métodos y maniobras denuncian a veces preocupaciones muy especiales.

En relación con las concepciones que acabamos de evocar, la del valor de la mujer en cuanto esposa conviene destacarse particularmente. También ésta se concretizó en Grecia misma bajo apariencias muy «primitivas». Pero seguirá desempeñando un papel muy eficaz hasta ya entrado el mundo histórico (que es el de la época arcaica). A decir verdad, existe como un postulado sin el cual ni se podrían imaginar estas prácticas de endogamia que hemos tenido ocasión de recordar; en la crisis de la institución matrimonial, así como en el «bloqueo» de los intercambios producidos en un cierto momento, no se percibe más que una condición del fenómeno. Si se guardan las hijas, es porque representan un bien precioso. Pensamiento que se perpetuará incluso en el funcionamiento del «epiclerazgo» clásico, en que la mujer, aun sin salir de su inferioridad política, es, sin embargo, objeto de un respeto formal.

En la historia de la tiranía siciliana, hemos podido descubrir de pasada la aparición, episódica pero sugestiva, de un cierto modo matrimonial. Un hermano de Gelón se casa con la viuda del mismo; más exactamente, éste lega a su hermano su mujer Damareta más el mando militar[15] (asociación de la que resulta curioso que la leyenda ofrezca todavía una analogía en el yerno sucesor). El caso es verdaderamente particular. El legado de la mujer por parte del marido está probado varias veces en la época clásica, pero en un medio muy diferente. Es muy posible que proceda de un uso arcaico, cuyo ejemplo sería suministrado accidentalmente por la historia de Gelón; pero se debe situar dicha historia en su nivel, que es el de la aristocracia y el de un pensamiento dinástico. Debe enmarcarse igualmente en su contexto. Wilamowitz hizo hace tiempo la observación[16] de que los poderes tiránicos son a veces

---

14 DIÓG. LAERCIO, I, 96. Cfr. M. DELCOURT, *Oedipe ou la lég. du conquér.*, pp. 195 y siguientes.

15 TIMEO *ap.* SCHOL. PIND., *o. c.*, II, 29. Para la relación entre Polizalos y Gelón con respecto al Auriga de Delfos, cfr. Ch. PICARD, *Manuel d'Archéologie gr.*, t. II, pp. 133 y siguientes.

16 «Hieron u. Pindaros», en *Sitz.-ber d. Berliner Akad.* (1901), 1277 sq.

poderes de grupos familiares y que, para la familia que nos interesa, se trata tanto de los *Dinoménidas* —hijos de Dinomedes— como de las personalidades individuales. Y hay más: estos Dinoménidas ofrecen el ejemplo anacrónico, pero incontestable, de una institución que vislumbramos en otros lugares y que podríamos creer perfectamente olvidada en la época de Gelón: la de la sucesión de hermano a hermano[17]. Es sabido que, según una concepción fuertemente anclada en la leyenda, es un complemento o un título a la sucesión el casarse con la mujer de su predecesor (aunque fuera la de su padre). En un sistema sucesional como el practicado por los Dinoménidas, semejante pensamiento conduce directamente al levirato. No es fácil decir aquí si estamos ante una institución que se perpetúa, o ante una práctica que sería algo así como reinventada. Salvo esta referencia expresa, no conocemos en Grecia el levirato más que a través de fugitivas alusiones[18]. Se comprende muy bien que no dejara huella en la memoria histórica, pues el modo de herencia que podía favorecerlo fue igualmente eliminado, mientras que, por otra parte, hay razones suficientes para que el matrimonio de la época lo excluyera.

Notemos que esta Damareta que Gelón lega a su hermano fue en su tiempo una mujer muy célebre. Era hija y esposa de eminentes tiranos: fue en cierto modo lo que se dice un personaje histórico, ocupando su lugar en los anales. Es muy posible que subsistiera o renaciera en este ambiente suntuoso algo de la antigua dignidad de la mujer, que en la Grecia de Pericles se halla tan decaída. Nuestro ejemplo de levirato revela sobre todo el interés dinástico que se puede tener en conservar a título de esposa a una mujer de alto rango, si se piensa que el mantenimiento de la alianza podría asegurarse con otras soluciones.

La noción del valor de la mujer es particularmente activa en la misma formación del matrimonio. En dicho momento se puede realizar un juego sutil en que se afrontan las voluntades de poderío; se perpetúa en ello curiosamente una tradición prehistórica de pensamiento.

Hemos podido apreciar que, a un cierto nivel, se produce una antinomia en el comercio matrimonial, como consecuencia simplemente de la dialéctica del don. Se puede dar a una mujer (es decir, algo precioso) como signo y muestra de vasallaje; pero se sabe también que hacer el don puede ser la marca de una superioridad y el medio de una dominación. Esta ambivalencia se percibe en algunas de nuestras historias.

---

17 Después de Gelón, relaciones mal definidas para nosotros y que fueron difíciles de hecho, entre Hierón y Polizalos. Un cuarto hermano sucede a Hierón. La tiranía personal de Polícrates en Samos estuvo precedida por el poder colectivo de Polícrates y sus dos hermanos (HERÓD., III, 59).

18 Aparece en un cierto momento en la leyenda del legislador Licurgo. (Conviene destacar, en el mismo orden de ideas, que para la sucesión a la realeza espartana, representa un título suplementario, para un hermano, el haberse casado con la *hija* de su predecesor.) No deja de ser curioso que esté mejor probado el *sororato;* pero éste parece ser un rasgo exclusivo de una etnia particular («tracia»).

Heródoto, cuyo interés es inagotable, nos sirve una vez más de excelente testigo.

A él le debemos ese relato, lleno de esplendor y de humor, de las bodas de Agarista, hija de Clístenes[19]. Era éste el tirano de Sición. Para casar a su hija, ideó un verdadero concurso: tema mítico y épico de los desposorios. En la lista de los pretendientes, debidamente confeccionada, figuraban prácticamente todos los países de Grecia. El jefe del lugar los «pone a prueba» (rivalidades gímnicas y musicales, muestras de «buenas maneras», «manera de comportarse en la mesa» —ocasión ideal para someterles a un juego de enigmas—); durante todo un año no dejó de deslumbrarlos con su riqueza y generosidad. Finalmente, se decide por Megacles de Atenas, un Alcmeónida; y es *así,* cuenta Heródoto, como se hicieron ilustres los Alcmeónidas. La fórmula de la entrega en matrimonio es digna de notarse: se concede a la hija «según las leyes atenienses». De hecho, la legislación de Solón sobre la materia ya existía; pero hay aquí tal vez algo más que una referencia estrictamente jurídica; hay la aceptación de un régimen especial para la esposa. Éste era posible; ¿por qué no otro diferente? Ya hemos visto cómo se había casado Timonassa, mujer de Pisístrato —así como la condición de sus hijos—. Pero Clístenes es un gran príncipe. Dice bien de él una manifestación de fasto, que equivale ante todos los pretendientes —y sobre todo, ante el escogido— a una afirmación irrecusable de prestigio.

Se pueden descubrir también otras actitudes en otros casos distintos. El pensamiento profundo de esta alianza aparece con todo el relieve que se pueda desear en otra historia de tipo más moderno en ciertos aspectos, pero tan arcaica en el fondo, que necesitaba de la leyenda para formularse. Hemos dejado a Pisístrato en el umbral de sus terceras nupcias. Este casamiento con la hija de Megacles no tiene éxito, razón esta para que nos interese aún más[20]. Y sin embargo, se había tramitado de la mejor manera. Megacles, como buen Alcmeónida, era enemigo del aprendiz de tirano que él había contribuido a desterrar; pero, habiéndose disgustado con su propio «partido», volvió a acercarse al adversario de antes. Los dos artículos del tratado fueron que Pisístrato se casaría con su hija y que subiría al poder. El sellar la reconciliación con una alianza matrimonial —o, más exactamente, el que ésta fuera un instrumento de la *paz*— era algo que los interesados conocían por la tradición. Así fue, por ejemplo, como quiso Agamenón liquidar su querella con Aquiles[21]; el mundo griego no perdería nunca el recuerdo ni tampoco la práctica del «matrimonio con fines de componendas»[22].

---

19 HERÓD., VI, 126-130.

20 HERÓD., I, 60; ARIST., *Const. de At.*, 14, 4. Para el significado psicológico, conviene no olvidar a ARISTÓF., *Nubes*, 46 sq.

21 Se observa que, si Aquiles acepta finalmente otros dones, en ningún momento se hablará de la hija.

22 G. GLOTZ, *La solidarité de la famille dans le droit criminal en Grèce*, pp. 130 sq.

Pero nuestro episodio tiene algo más todavía que enseñarnos. Los dos artículos no se hallan yuxtapuestos; están en relación recíproca. Heródoto dice que Megacles hizo proposiciones solemnes para un acuerdo, de manera que Pisístrato se casaría ἐπὶ τῇ τυραννίδι, «para la tiranía»: ἐπί es equívoco, pudiendo significar «con vistas a» o «a condición de»; pero ambos significados vienen a equivaler (Aristóteles, que sigue en esto a Heródoto al pie de la letra, invierte precisamente el orden de los términos: «a condición de que se casara con su hija»): el matrimonio es compensatorio por la asistencia que permitirá, en beneficio del yerno, el restablecimiento de la tiranía. ¿Qué se quiere decir con ello? Notemos que, hasta el final, Megacles da la impresión de ser el que lleva el juego[23]. Se imagina para Pisístrato un ceremonial de «retorno» y de restauración. Heródoto se extraña de que los atenienses, «el pueblo más inteligente de la tierra», se dejaran embaucar. Pero la verdad es que se trata de un admirable ceremonial: se hace montar sobre un carro, vestida de diosa Atenea, a una muchacha del campo, de buena presencia, cuyos heraldos proclaman que la diosa devuelve a Pisístrato a su buena ciudad. Una hija de Alcmeónida ha recibido una educación demasiado elevada para poder representar esta escena, que tiene algunos ribetes de carnaval; pero el simbolismo es perfectamente transparente. En el mito, el carro es a la vez carro de triunfo y de matrimonio; así, el carro en que figura Pélope junto a Hipodamia. Pisístrato, que tampoco puede comprometerse demasiado, está presente al menos en la voz del heraldo. Él es el Rey que hace el recibimiento a la diosa del país, y su realeza queda proclamada con ocasión y en virtud de su matrimonio. Las dos cosas aparecen unidas en el pensamiento mítico; y es la mujer con que se casa uno la que confiere la realeza.

El director de esta representación es un hombre desinteresado; conviene, pues, que gane algo en la operación. ¿No ganará quedando por encima de su suegro al afirmar sobre él su soberanía y quizá sus derechos sobre la descendencia? Hay algo seguro, y es que Pisístrato no quiso esa descendencia. Heródoto, que sabe muchas cosas, sabe que Pisístrato se negaba a tener relaciones normales con su mujer, lo que originó la ruptura. Según nos sigue contando, él no quería que sus hijos tuvieran la «mancha» de los Alcmeónidas —los cuales estaban malditos por haber cometido en tiempos pretéritos unos asesinatos sacrílegos—; pero esta vieja historia, que sacaban a relucir periódicamente según soplaba la política, no parece haber estorbado demasiado las alianzas de la casa; y Pisístrato tuvo suficiente tiempo para pensarlo antes, por ser el primer interesado. El mismo Heródoto recuerda oportunamente que él ya tenía hijos adolescentes, con lo que corría el riesgo de verlos desheredados[24] en beneficio de una descendencia que habría sido, al mismo tiempo que suya, de la Megacles. En realidad, una si-

[23] Cfr. Arist., *o. c.*
[24] Cfr. G. Glotz, *Hist. gr.*, t. I, p. 447.

tuación análoga, si bien inversa, se dará más tarde en su propia familia. Su hijo Hipias dio la mano de su hija al hijo del tirano de Lámpsaco. Tucídides observa el hecho con un tono de desdén; es evidente que la hija se casó efectivamente con una categoría inferior. Sin embargo, al menos por una vez, el negocio no resultó tan malo. Hipias se ganó una ventajosa alianza y el ser introducido ante el Gran Rey; pero también figuraron sus nietos como Pisistrátidas y, sobre sus monedas —símbolo irrefutable— quedó impreso, como atributo necesario de su linaje, el olivo de Atenea que su bisabuelo había mandado acuñar sobre las suyas.

Es preciso creer que un Pisístrato, para quien la partida era de gran trascendencia, tenía sus razones para desconfiar. Siempre fue considerado como un hombre prudente; de manera que, como tenía su gato encerrado, decidió emprender el camino del exilio. Es, sin embargo, bastante curioso que se encuentre en este episodio la reminiscencia de una noción que aparece en un estadio muy anterior: la de la ambivalencia de la *prenda* que representa la mujer en el comercio matrimonial.

Hay buena dosis de anacronismo en todas nuestras historias. En aras de un juego que, en última instancia, es casi un juego gratuito, la tiranía perpetúa o reedita concepciones y prácticas que, en el sistema de la polis, perdieron su sentido. Pues la ciudad, que hace que reine aquí, como en otros casos, un pensamiento abstracto, instituyó un régimen comunitario e igualitario de libre circulación de mujeres entre las *domus* que le pertenecían. Es posible que el matrimonio perdiera con ello calidad estética. Los tiranos reintrodujeron un estilo. Pero no se es siempre tan innovador como podría parecer a primera vista.

3

«HÓROI» HIPOTECARIOS[1]

El sabio italiano a quien debemos unos penetrantes estudios sobre la hipoteca griega era el más indicado para recibir el homenaje de este pequeño trabajo. La problemática que se discute no es, por cierto, nada nueva, si bien se ha rejuvenecido gracias a algunos trabajos recientes[2]. Se trata de la relación que puede haber entre los ὅροι de la época presoloniana y los de la época clásica.

Recordemos que la palabra ὅρος, que significa corrientemente un límite-frontera, desgina también, a partir del siglo IV, un «mojón»[3] que, plantado en el suelo igualmente, testifica por medio de una inscripción que se ha hipotecado un terreno. Por otra parte, sabemos por el testimonio del mismo Solón que, antes de su reforma, había plantado ὅροι en numerosas partes de Ática y que arrancándolos, se liberaba así la Tierra que había permanecido sometida hasta ese momento (fr. 24, 3 sq. Diehl). El significado de los ὅροι de la época clásica es bastante claro a primera vista; el de sus antecesores necesita, en cambio, que se aclare un poco.

No es fácil hacernos una idea coherente de la reforma soloniana[4].

---

[1] Extracto de los *Studi in onore di Ugo Enrico Paoli*, pp. 345-353 (bajo el título de *«Horoi»)*.

[2] John V. A. FINE, «Horoi. Studies in mortgage, real security and land tenure in ancient Athens», *Hesperia*, Supl. IX, 1951; Moses I. FINLEY, *Land and Credit in ancient Athens*, 500-200 a. C.; *The Horos-Inscriptions*, Rutgers University Press, s. d. (1952). Es sobre todo el primero de estos trabajos el que más nos interesa ahora; no podemos negar lo mucho que le debemos y, si lo criticamos sobre un particular importante, es porque queremos resolver una contradicción que nos parece que contiene.

[3] Nos expresamos así *brevitatis causa;* sobre esta variante, cfr. FINE, p. 45 (piedra empotrada en la pared de una casa).

[4] No está en nuestra intención tratar aquí el problema en su conjunto. Para fijar las

Los antiguos nos dicen generalmente que consistió en una sola aplicación general de las deudas; el mismo Solón habla en términos patéticos de una liberación de deudores vendidos como esclavos al extranjero o reducidos en su país a una condición servil. Liberación que tuvo efecto definitivo, pues la esclavitud por deudas quedó prohibida para siempre. En la interpretación que prevalece entre los modernos, éste es el sentido fundamental —y el doble objeto[5]— de la reforma. Pero surge en seguida la pregunta de en qué consistió la liberación de la tierra que se preciaba Solón de haber llevado a cabo. Implícita o explícitamente, se admite que, habiendo estado en cierto modo «empeñada» por la garantía de préstamos de dinero, la tierra se benefició de la abolición general de las deudas. Pero según esta hipótesis, Solón, que legislaba para el futuro suprimiendo el empeño de la persona —y que favorecía indirectamente, por tanto, el empleo de las seguridades reales—, no habría hecho nada por impedir la renovación del estado de cosas a que había puesto fin «arrancando los mojones»: hubiera resultado ser una revolución sin futuro. Es una primera aporía, y no la más grave.

Convengamos en que era tentador y casi inevitable el asimilar, por medio de la homonimia y de una analogía manifiesta, los ὅροι más antiguos a los más recientes. En definitiva, todas las dificultades surgen de esto; si la tierra pudo servir de prenda —independientemente de como lo concibamos— es porque pudo ser objeto de libre disposición: ¿es esto concebible en el Ática del siglo VII? Cuando Swoboda ponía como principio que la «propiedad individual» del suelo es de una antigüedad inmemorial en Grecia, estaba haciendo calderilla de las largas persistencias de propiedad familiar y de lo que el más antiguo régimen de sucesión permitía reconocer; al menos, no parecía molestarle mucho el describir el funcionamiento de todo un sistema de garantías que comportaban las variedades de la hipoteca *stricto sensu* y de la venta bajo condición de recompra. La tesis era lógica, una vez puesto el postulado. Pero éste no parece muy aceptable; con todo, si lo rechazamos, ¿cómo entender el empeño de la tierra antes de Solón? Para Glotz, una parte esencial de la obra de Solón reside en la «liberación de la propiedad» —entiéndase en la «mobilización» del suelo—. Por tanto, antes de Solón, era imposible que se planteara el problema de una libre disposición y menos, por consiguiente, el de una «hipoteca». Ello no obsta para que se siga pensando en la hipoteca, y Glotz el primero[6]. El señor Fine es aún más radical sobre el principio, pues no ve la «liberación» sino mucho después de Solón. Es precisamente él quien ha tenido el sentido más agudo de la antinomia; pero se esfuerza al mismo tiempo por salvaguardar la noción de un empeño convencional

ideas, diremos que distinguimos entre el momento de crisis (consecutivo a la implantación de una economía monetaria), que sirvió de ocasión para la reforma, y un estado de sociedad al que puso fin la reforma a la vez que resolvía la crisis.

[5] Cfr. G. GLOTZ, *Hist. gr.*, I, pp. 431 sq.

[6] *Ibid.*, p. 411.

de la tierra como garantía de la deuda. De aquí surge un constructo jurídico que es más o menos el siguiente[7]: la tierra, no cabe duda, es inalienable, de modo que la ejecución no puede tenerla por objeto, sino más bien —nos dicen las fuentes— a la propia persona. Pero, en el momento en que el deudor va a ser reducido a esclavitud, puede ser que medie una transacción: el deudor cederá su tierra sin cederla; es decir, que la transmitirá, pero no a título definitivo, al acreedor (quien percibirá a partir de entonces una parte de los frutos); esta transferencia tendrá lugar bajo la forma más eficaz, que es la de la venta: pero una venta bajo condición (indefinida) de recompra; el deudor sigue estando, no obstante, en posesión de la misma; y esto contrariamente a la idea que se pueda hacer uno sobre la más antigua «venta a carga de gracia» (πρᾶσις ἐπὶ λύσει) —pero no se trata precisamente de πρᾶσις ἐπὶ λύσει en el sentido de un derecho propiamente hipotecario, sino de una «ficción» que tiene por objeto «orientar» el principio de la inalienabilidad[8].

Parece realmente difícil aceptar una interpretación tan complicada y tan conjetural, que postula un concepto de la venta singularmente enrevesado y que utiliza constantemente una noción tan sospechosa, para una época antiquísima, como la de ficción jurídica. Y, sin embargo, parece ser que estaremos siempre condenados a contentarnos con una interpretación de este tipo. No ganamos nada con hacer notar que el deudor no puede ser desposeído, si los ὅροι dan fe de una carga que pesa sobre la tierra por el hecho de la deuda, y que lo reduce a un estado de pseudo-poseedor en virtud de una *alienación* consentida por él. No saldremos nunca del dilema: o la tierra es inalienable, o no lo es; si lo es, no puede darse hipoteca, cosa que todos admiten; pero tampoco puede darse otra cosa que sería del mismo orden y que parece presuponerse.

Lo que sucede es que, a mi parecer, todo el ingenio gastado en estas elucubraciones es puramente gratuito. Creemos que Fustel de Coulanges, que parece que vio claro lo esencial, se equivocó al negar la existencia de las deudas y sus efectos; pues no sólo existen las deudas, sino que además hay otra cosa[9]. Gracias a Aristóteles y a Plutarco, conocemos, para la antigua Ática, la categoría social de los ἑκτήμοροι. Estas gentes pagan una contribución, como su nombre indica (se suele tra-

---

[7] *O. c.*, pp. 181 sq.

[8] Conviene destacar que el autor tiene una percepción muy justa de las dificultades planteadas por el dualismo de una ejecución sobre la persona y de una presunta ejecución sobre la tierra (p. 184, n. 52).

[9] La confusión que debió producirse ya en la antigüedad entre los dos órdenes de hechos se transluce en un texto como el de ARIST., *Const. de At.*, 6, 1: καὶ χρεῶν ἀποκοπὰς ἐποίησε (*sc.* Solón) καὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων. En todo caso, Platón, uno de los atenienses de su tiempo que pudo tener más inteligencia sobre el pasado, pone de relieve las dos cosas hablando de una revolución de tipo soloniano: entrega de las deudas y abandono de las tierras (*Leyes*, V, 736 d); esto último, concebido como un «reparto» (cfr. nota 11).

ducir *hectémores* por «sexteneros»). Son ellos, en la opinión general los que consienten esas «hipotecas» que prueban los ὅροι. De hecho, los ὅροι se encuentran en campos que son propiedad de los *hectémores;* esto es algo que no se puede negar. Entre la condición jurídica de unos y el régimen de propiedad de tierras simbolizado por los otros se da una reciprocidad: ambos desaparecieron al mismo tiempo. Si los *hectémores* no son deudores hipotecarios, siguen siendo, sin embargo, una clase —y una clase que, al parecer, existía antes de la crisis solucionada por Solón[10]—. Es evidente que poseen una especie de estatuto. El mismo hecho de una contribución uniforme se compaginaría mal con la hipótesis de un régimen más o menos anárquico de transacciones individuales. Este estatuto está en relación con una estructura social que está suficientemente probada en Grecia —estatuto conservado en una buena parte, «dórica» o no—. Es la caracterizada por el dualismo de una clase militar noble —los «caballeros»— y de una clase campesina, que alimenta a la otra. Naturalmente hay en esto una buena dosis de esquematismo; pero nos basta con que traduzca una parte esencial de la realidad social para que se pueda dar un contenido inteligible a la fórmula de Aristóteles: Solón «acabó con la esclavitud del pueblo» —del «pueblo» en cuanto tal (Pol., II 1273 b 37).

Queda clara la significación del ὅρος presoloniano: muestra perfectamente lo que Fustel llamaba el «ámbito eminente del eupátrida»[11].

Volvemos a encontrar los ὅροι casi dos siglos después con el significado de «mojones hipotecarios». Precisemos: los ὅροι descubiertos no se remontan más allá del siglo IV; lo cual no impide admitir, y nos puede incluso hacer suponer, que su uso habría comenzado a finales del V. Es precisamente a finales del siglo V a donde nos transportan las más antiguas alusiones literarias. El valor cronológico de éstas sería legítimamente contestable, pero no así el de los ὅροι. Pues poseemos ahora un número bastante elevado de ellos (más de doscientos, cuya mayoría proviene de Ática); nuestra documentación se ha más que duplicado, por tanto, en el espacio de medio siglo —imponiéndose siempre el mismo *terminus a quo*—. Es, en efecto, uno de los casos para los que

---

10 ARIST., (*Const. de At.*, 2, 2) la describe en una fase notablemente anterior a Solón y *antes* de hablar de las deudas.

11 Para nuestro objeto nos basta con dicha fórmula. No se pretende reconstruir en concreto un conjunto histórico que pudo ser bastante complejo: las relaciones de clientela en particular, comentadas por Fustel, pudieron interferir en una situación general de dependencia social. Por lo demás, conviene tener presente el significado del ὅρος con relación a una oposición de clases: en el siglo VII es (o se ha convertido en) un distintivo social; se halla referido a algo así como las «dependencias de siervos», distintas de una «reserva», por la que empieza ya a interesarse una «nobleza» que la evolución económica hace pasar del estadio del «señor» a la del *gentleman farmer.* Es cosa bien sabida que los Eupátridas siguieron poseyendo gran cantidad de tierras: las que abandonaron fueron las que detentaban sobre todo los sexteneros bajo el signo de los ὅροι.

se puede fijar una fecha, al menos aproximativamente y con una apreciable probabilidad.

Este testimonio arqueológico es de singular importancia. Pues no podemos admitir de ninguna manera que se recurriera con posterioridad a un modo de publicidad algo grosero y mediocremente operante; es decir, que la hipoteca contara ya con un largo pasado cuando se instituyó la práctica de los ὅροι. En cambio, es razonable suponer que el inicio de la hipoteca coincidió con el de los ὅροι. Presunción bastante incómoda, ya que la consecuencia que se pueda sacar es absolutamente contraria a la opinión tradicional, según la cual la hipoteca estaba en uso mucho antes de finales del siglo V. Opinión tradicional, pero casi instintiva y que, en resumidas cuentas, nunca expuso sus razones. Opinión que unos recientes trabajos nos permitirán revisar[12]. El problema de la hipoteca es, una vez más, solidario de otro, o más bien no es más que un aspecto de otro: la hipoteca de la tierra supone la libre disposición de la misma —digamos, más exactamente, del bien familiar[13]—. Aún en época de Aristóteles y en numerosas partes, dicho bien es inalienable. ¿Cuándo dejó de serlo en Atenas? No con Solón, de cualquier manera. Su presunta ley testamentaria, intepretada en el sentido de una «liberación de la propiedad», significa algo completamente distinto, por no poder decir incluso lo contrario[14]. Entre la época de Solón y la que hemos indicado faltan, por desgracia, testimonios. Los textos más antiguos que mencionan ventas de tierras son de finales del siglo V; y las más antiguas alusiones a la práctica de la hipoteca no se remontan a más allá de, aproximadamente, el año 425. Por supuesto que no tiene sentido el recurrir al argumento *ex silentio*. Pero, al menos en un caso, no tenemos que vérnoslas con el «silencio». En *las Nubes* de Aristófanes, el bueno de Estrepsíades, entrampado como está, y quien sabe perfectamente lo que es el empeño mobiliario y la ejecución sobre los muebles, no piensa ni un solo instante en disponer de su tierra como medio de crédito (ni parece temer el embargo como procedimiento de ejecución)[15].

Estrepsíades es la imagen del tipo medio de campesino —la «vieja

---

[12] Cfr. FINE, *o. c.*, pp. 185 sq., como respuesta a W. J. WOODHOUSE, *Solon the Liberator. A study of the agrarian problem in Attica in the VIIth century*, Oxford, 1938. Cfr. PRINGSHEIM, en *Gnomon*, XXIV (1952), pp. 351 sq.

[13] Por lo demás, nada impide el concebir la libre disposición de tierras marginales, individualmente adquiridas u ocupadas; así pudo ocurrir en Gortina (cfr. sobre todo *Inscr. Jur. Gr.*, I, p. 402), donde resulta impensable que el κλᾶρος se hallara *in commercio*. En Atenas no se conoce nada parecido, si bien es cierto que, al cabo de dos generaciones, una tal adquisición acabaría estando en la categoría de los πατρῷα.

[14] Cfr. *Rev. Ét. Gr.*, XXXIII (1920), pp. 123 sq. (= *Droit et société dans la Grèce anc.*, pp. 121-149).

[15] Se sobreentiende que la ejecución *pública* de los inmuebles no tiene valor de argumento; además no se sabe bien si aparece o no en una especie diferente de la confiscación, que es una forma de la *atimia* —destrucción de una unidad familiar—: excepción que, a su manera, confirma la regla.

Ática»—. Su comportamiento nos resulta inteligible en cuanto testimonio de «costumbre»[16]. Conviene entenderse en esto: no parece que hubiera habido ninguna vez una *ley* ateniense que prohibiera enajenar el bien familiar; si la prohibición funciona, es en cuanto norma de moralidad doméstica y religiosa[17]. Queda por saber cuándo se modificó el principio. En efecto, tenemos un sincronismo bastante notorio: no sólo los primeros ejemplos de hipoteca —y vamos a ver en qué tono se movían— eran, en resumidas cuentas, del mismo nivel que los testimonios arqueológicos, sino que también el momento en cuestión correspondía precisamente a una crisis social y, por tanto, moral: la provocada por la guerra del Peloponeso a causa de sus devastaciones, de la emigración rural en dirección de la ciudad y de las pérdidas en vidas humanas, agravadas por la peste de 430-429. ¿Cuántas «casas» pudieron quedarse «desiertas» en aquella época?

Queda otro elemento que considerar. Las menciones más antiguas de la hipoteca[18] dan prueba de una designación popular bastante curiosa. Un fragmento del cómico Cratino (333 Kock; época: entre 430 y 420) le da a un cierto Calías el epíteto de στιγματίας; este nombre significa, por lo general, el esclavo marcado con hierro[19]; pero el escoliasta de Luciano (*Zeus Trag.* 48), que es nuestra fuente, nos advierte que, en el caso de Cratino, la palabra hacía alusión a que el personaje en cuestión estaba endeudado hasta la coronilla; la continuación del texto habla de hipotecas e inscripciones. He aquí, pues, un término infame aplicado a un deudor que consintió en que erigieran ὅροι en sus tierras. Si el caso fuera único, la injuria podría venir del sólo poeta y no hubiera tenido, por tanto, demasida trascendencia. Por el contrario, la designación aparece como usual, al menos en su forma negativa y aplicada a la propia tierra: unas tierras no hipotecadas son un ἄστικτον

[16] Obsérvese que este testimonio es casi contemporáneo (423) de otro que nos presenta un caso de hipoteca particularmente escandaloso (véase *infra*): no se da contradicción o, mejor dicho, el contraste se explica perfectamente, pues no se trata del mismo mundo.

[17] Es interesante observar cómo se perpetuó esta modalidad, inscribiéndose incluso posteriormente, y de modo indirecto, en el derecho. Existe una γραφὴ κατεδηδοκέναι τὰ πατρῷα o, por lo menos, un procedimiento lateral (LIPSIUS, *Att. Recht.*, p. 341) dirigido contra el que ha dilapidado —propiamente «comido»— el bien patrimonial: no es de la misma índole que las γραφαὶ ἀργίας o παρανοίας que datan de Solón y que se refieren a la administración de los *ingresos* por parte de un *pater;* debe ser posterior a ellas, lo que lo sitúa, dentro del ámbito de la historia legislativa, hacia finales del siglo V como muy pronto.

[18] Además del fragmento de que se va a tratar, poseemos otro testimonio del mismo tiempo, si bien un poco más reciente; es igualmente un fragmento del género cómico (PHÉRÉCR., 58, KOCK): su interpretación es difícil en ciertos aspectos (cfr. FINE, *o. c.*, páginas 171 sq.), pero al menos queda claro que se trata de un caso de hipoteca, y que tal caso, en cuanto tal, es mirado con poca simpatía.

[19] Recordemos de pasada los valores infamantes (a la vez que mágicos o religiosos) que van ligados a las marcas hechas con hierro o tatuajes. En el caso del deudor hipotecario existe también, si se quiere, una metáfora, pero queda claro que se efectúa un «transfert» en el sentido psicológico de la palabra.

χωρίον; expresión que siguió en uso, ya que era aún frecuente en Menandro (εἰώθει λέγειν), según el testimonio del mismo escoliasta; pero, según Harcopracio, era corriente también entre los oradores (este autor menciona los ὅροι en este sentido y como contrapartida). La expresión se banalizó, por consiguiente, pero el texto de Cratino nos permite apreciar todo su sabor primitivo.

De todo esto retendremos dos cosas. Primero, que las primeras enajenaciones fiduciarias pudieron ser lo suficientemente escandalosas como para que el caso individual de un Calías constituyera una buena ocasión para poner un mote injurioso; dato este que se sitúa muy bien en el contexto histórico. En segundo lugar, que aparece una idea concreta de *nota* asociada a la práctica de los más antiguos ὅροι hipotecarios; es un dato cuya significación para la historia social queda por definir.

Hay un problema todavía que conviene elucidar antes de seguir adelante. Los ὅροι de la edad clásica tienen una función que nadie discute: sirven, como se suele decir, de medio de publicidad; ¿quiere decirse con ello que fueron inventados con esta finalidad? En los hechos humanos, se constata a menudo una desarmonía entre el origen histórico de una «institución» y la finalidad que se le puede reconocer posteriormente. La desarmonía aparece en nuestro caso más acentuada, pues la función está mal desempeñada, y el medio es rudimentario; no es preciso recordar la observación que han hecho a menudo a este respecto los historiadores del derecho. Insistiremos solamente en un hecho característico: en una época en que, según el testimonio de Aristóteles y de Teofrasto, otras ciudades conocen un sistema de registro y de transcripciones, en la misma época en que las pequeñas islas de Tenos y de Miconos graban los registros hipotecarios sobre piedras, muchas de las cuales han llegado hasta nosotros, Atenas, la ciudad más desarrollada desde el punto de vista económico y la mejor equipada en el orden administrativo, además de ser la más avanzada en otros sectores de la vida jurídica, observa una forma de «crédito hipotecario» cuyas insuficiencias son notorias. El problema es probablemente más general; pero creemos que radica ante todo en la publicidad de las hipotecas. No cabe duda de que existe un hecho de tradición en la práctica de los ὅροι. ¿Cómo pudo instituirse dicha tradición?

¿Se dirá[20] que era «natural» que se utilizaran los ὅροι, que marcaban a grandes rasgos un límite, para señalar con ellos los límites exactos de un campo hipotecado? En historia ocurre a veces que el recurso al buen sentido es lo contrario de la verdadera respuesta; en nuestro caso, no podemos por menos de tener en cuenta el valor casi efectivo que hemos podido reconocer en los primeros ὅροι hipotecarios. Tampoco po-

[20] Cfr. L. BEAUCHET, *Hist. du dr. privé de la rép. athén.*, III, p. 348. Por lo demás, descubrimos una cierta afinidad entre ambas especies de ὅροι; pero en un sentido distinto, como se verá más adelante.

demos pasar por alto la analogía que se percibía inmediatamente entre los ὅροι del tiempo de Solón. Es en este punto donde se acusa una cierta paradoja en la situación. Se trata de una costumbre que se puede considerar específicamente ateniense; la hallamos en otras ciudades y en condiciones tales (colonización o expansión, restringida por cierto) que debemos inclinarnos ante uno de estos hechos de geografía jurídica que no son tan raros en Grecia: el lugar de origen como lugar preferencial es Ática. Es precisamente en Ática, más que en otros sitios y tal vez solamente aquí, donde se ha podido conservar el recuerdo más o menos nítido de una revolución social como la que se había realizado a principios del siglo VI; de una revolución que había suprimido por cierto un estado de cosas en que el símbolo de los ὅροι traducía un «sometimiento» de la tierra y que no carecía, pues, de relación con la idea de empeño que los nuevos ὅροι iban a simbolizar a su manera.

Pero esta asociación exige una explicación. Se ha formulado a menudo la pregunta de cómo a los ὅροι, tan detestados en la época presoloniana, habían podido suceder los otros. En realidad se recurrió a ellos más tarde de lo que se cree; y cuando se empezó a hacerlo, la memoria colectiva tuvo, en efecto, que contar muchísimo: «límites» si se quiere, pero las piedras hipotecarias tenían que ser primero interpretadas, dentro de la representación común y de la misma de los usuarios, como una herencia algo inquietante. Había asociada a ellos una idea de sujeción; de manera espontánea, la opinión traducía una práctica aún inmoral por un término reprobador: la tierra en que se plantaba un ὅρος quedaba marcada por un «estigma».

No cabe duda de que este significado del símbolo se borró en seguida[21]; pues fue enseguida, efectivamente, cuando, una vez operada la eclosión, entró verdaderamente la tierra «en el comercio». Lo que no quita para que, si la práctica de los ὅροι hipotecarios se introdujo en el derecho, ello se debiera a un valor simbólico del mismo ὅρος. Podríamos ver a qué tipo de consideraciones nos llevaría esto. Pero no seguiremos insistiendo en esta dirección; nos contentaremos con indicar, dentro del cuadro de nuestros datos, algunos temas solamente.

El primero es el de los sustratos «religiosos» que se pueden reconocer, en la época histórica todavía, en una cierta noción de la piedra. El simbolismo de la tierra plantada en el suelo es universal, siendo múltiples, por supuesto, sus intenciones. Pero hay en Grecia una especie bastante bien definida que se designa por medio de la palabra ὅρος. Sus empleos son curiosamente diversos: mojón-límite, mojón hipoteca-

[21] Los disturbios civiles que sucedieron a la guerra del Peloponeso aceleraron el movimiento. El testimonio más antiguo de orador relativo a la hipoteca data de la época de los Treinta y muestra la necesidad que se podía tener de poner la fortuna a salvo movilizándola (ISÓCR., XXI, 2).

rio, señal de propiedad, marca de consagración[22]; pero la unidad de la palabra[23] es buena muestra de una cierta unidad de pensamiento, que no es un pensamiento jurídico, ya que se rebela precisamente contra esa exigencia de análisis que suele caracterizar al derecho. Al menos en un punto, ha quedado expresada la idea de una *virtud* ligada al objeto —me refiero al *terminus*—: hay un texto de Platón (*Leyes*, VIII 842 *e* sq.) que nos garantiza la supervivencia en Grecia, en un segundo plano, del mismo «complejo» que el que existe entre los romanos.

Uno de los significados sociales en que la relativa plasticidad del símbolo le permite su definición es, a nuestro parecer, el de ὅρος presoloniano. Los valores de perennidad y de orden infrangible[24] se concretizan en la afirmación de una «propiedad» que es esencialmente un poder. No es precisamente un concepto propiamente jurídico lo que podría corresponder al estado de pensamiento representado por esta fase del simbolismo. La palabra κρατεῖν (que ha permanecido por cierto en la terminología del derecho de propiedad y de la misma hipoteca) expresa primero la idea de un poder, especialmente la de un poder sobre los seres humanos. Hemos tratado de ver en qué condiciones históricas se había instituido el simbolismo de una «propiedad de eupátrida»[25].

Otra consideración versaría sobre el modo de significación que aparece en el ὅρος de la época clásica y helenística. Para poder durar, tuvo que cambiar de carácter. Así, se convierte en un signo cada vez más abstracto, sin dejar de ser un signo más o menos obligatorio. En otros términos, entró en la esfera del formalismo. Es bajo este aspecto como puede utilizarse para el análisis. Primero, porque confirmaría lo que se puede presumir acerca de los antecedentes del formalismo jurídico en general, así como del *paso* de la noción de símbolo eficaz a la de medio de publicidad. En segundo lugar, por representar algo así como un caso extremo —se podría incluso añadir: un ejemplar de formalismo gratuito—. En efecto, si es cierto que se le puede reconocer una función, no basta con decir que la desempeña de mala manera: la verdad es que no es ni necesario ni suficiente; se podría decir, en resumidas cuentas,

---

22 Cfr. FINE, *o. c.*, p. 41. Por cierto, esta categoría aparece abundantemente representada.

23 Véanse las pertinentes observaciones de F. PRINGSHEIM, en *Festchr. H. Lewald*, página 153.

24 Resulta curioso constatar cómo este simbolismo fundamental (cuyos diferentes empleos se identifican en ocasiones: PLATÓN, *o. c.*, habla de φιλία ἔνορχος a propósito de *terminus*, que evoca esa piedra tan conocida del juramento y que se encontraba sobre todo en el ágora) se traduce con un mismo término en los dos planos históricos que nos interesan: la palabra κινεῖν usada por Platón hace referencia, por una parte, a las «reformas agrarias» de tipo soloniano (III 842 *d-e*; V 736 *d*), y por otra, a la inmovilidad del *terminus* (VIII 842 *e*) —así como a la del «tesoro», guardado por las potencias de la Tierra (XI 913 *b*).

25 Cfr. p. 364 y n. 11.

que no *sirve* para nada[26]. Sólo que se le considera indispensable[27] por acompañar normalmente —bajo pena de nulidad— a la operación jurídica. Quizá esta curiosa situación fuera debida, en nuestro caso concreto, a los mismos orígenes del signo.

[26] Las justas observaciones de E. WEISS, *Griech. Privatecht*, pp. 332 sq., sobre el régimen ateniense de publicidad de ventas, tal como lo conocemos gracias a un famoso texto de Teofrasto, conducen a la conclusión algo preocupante de que podía declararse prescrito el plazo de un acreedor a pesar de su ὅρος, si no había hecho oposición a tiempo en el caso de enajenación de la caución —toda vez que no le servía para nada el ὅρος si se procedía a dicho acto.

[27] Juzgado indispensable, no tanto con fines de publicidad cuanto para afirmar el derecho propiamente dicho; véase el curioso pasaje de DEM., XXV, 69-70, en que la ampulosidad del orador no consigue ocultar el carácter supererogatorio de un instrumento que se puede hacer desaparecer con desenvoltura (cfr. [DEM.], XLIX, 12) y, al parecer, sin que medie ningún tipo de sanción.

4

DERECHO Y CIUDAD EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA[1]

Se puede decir, sin más, que el derecho de las ciudades griegas no comporta la existencia de una distinción entre un elemento urbano y un elemento rural. Las diferencias del hábitat no poseen significación práctica[2]. Existe sin duda, con respecto a las ciudades del Egipto ptolemaico, una oposición entre ciudad y país llano; hecho éste propiamente secundario y que obedece a una estructura política en que el helenismo tradicional se mantuvo en estado de islote; no concierne propiamente al derecho específicamente griego en que no vemos que una función de carácter «personal» se hiciera nunca en función del hábitat. Excepcionalmente, podemos encontrar un hecho con significado «real»: según la ley de Gortina (IV 31 sq.), «las casas de ciudad con todo lo que se encuentra en ellas» son atribuidas a los hijos dentro de la sucesión paterna, mientras que para los otros bienes, al parecer rurales, entran las hijas en competición con ellos. Singularidad ésta muy interesante, sobre cuyo sentido volveremos a ocuparnos, pero singularidad de un Estado por lo demás arcaico: obedece, como se verá, a una especie de prehistoria del derecho griego[3] más que al derecho griego propiamente dicho, en el que se halla absolutamente aislada.

---

[1] *Extrait des Recueils de la Soc. J. Bodin*, t. VIII, *La ville*, 3.ª parte, 1957, páginas 45-57.

[2] No hay que atribuir tampoco excesiva importancia a una interesante disposición del derecho de Aenos que conocemos gracias a TEOFRASTO *ap.* ESTOB., *Flor.*, XLIV 22: las formalidades del traspaso de inmuebles implican un juramento prestado ante los altares de diferentes divinidades según que el comprador viva o no en la ciudad.

[3] En el mismo sentido probablemente, la obligación de satisfacer un derecho especial para la adquisición de inmuebles en el territorio de los demos por parte de los ciudadanos ajenos a los mismos; cfr. *infra*, n. 24.

En definitiva, estaríamos tentados en dar una respuesta simplemente negativa, en lo concerniente a la Grecia antigua, a la pregunta que se ha puesto a la orden del día en el presente Congreso. Con todo, esta cuestión está vinculada a un problema más general, el de las relaciones entre la morfología social y el derecho; problema que interesa verdaderamente al helenista, quien lo formularía en los siguientes términos: ¿qué papel se ha de reconocer al establecimiento urbano en la constitución del derecho, y cómo explicarse que este factor no conllevara precisamente ninguna discriminación?

En primer lugar, cabe recordar que muchas ciudades griegas, y por regla general las más importantes, no tuvieron que ser fundadas, al menos en la Grecia de Europa, pues fueron la continuación de ciudades prehelénicas. En esa edad media que marca el inicio de la historia griega, su vida debió llevarse a ritmo algo lento. La ciudad puede tener desde entonces una función y como una personalidad económica, si bien necesariamente restringida; es el lugar del mercado (no siempre); junto a una industria doméstica y de «demiurgos» ambulantes, descubrimos un cuerpo de artesanos urbanos. No basta esto para asegurar a una economía ciudadana esa autonomía e iniciativa que, en otros medios, pudieron fundar una originalidad jurídica.

La continuación de la historia, por otro lado, no ha aportado nada esencialmente nuevo. Los elementos en cuestión —oficio de artesano y comercio— se desarrollaron con más o menos fuerza, pero es significativo que se les negara a menudo el derecho de ciudadanía; hay una opinión persistente que los tiene en muy baja estima. Además, no hay nada en ellos que les permita hacerse un sitio aparte dentro del derecho, pues no existe nada que se asemeje a los gremios. Por tanto, el progreso económico se realizó en una ciudad ya constituida en Estado jurídico; en efecto, no le preexistió. Aristóteles constata[4] que hizo posible —en el orden constitucional— el tipo de democracia más reciente: en dicho estadio, y en concreto en Atenas, en la que él pensaba, el derecho que llevaba ya establecido mucho tiempo. Conviene, no obstante, retener, del mismo Aristóteles, la teoría fundamental de la polis, de la que procede el derecho: el ser de la polis no se deriva de la comunidad de hábitat urbano ni de un régimen de mercado e intercambios; se sitúa en otro plano[5].

No es en cuanto realidad económica como fue la ciudad un factor de derecho.

Así pues, la ciudad, en el sentido morfológico de la palabra, no aparece como elemento distintivo, y mucho menos privilegiado, ni en la concepción de la polis, ni siquiera en su administración. Está la ciudad y su territorio —a veces exiguo, pero siempre indispensable— sin

[4] *Polít.*, IV, 1292 a.
[5] *Ibid.*, III, 1280 b, 11 sq.; II, 1260 a, 35.

que se reconozcan especiales pertenencias. *Athenaioi* no es el nombre de la gente de Atenas, sino de todos los de la polis ateniense y, por ende, de Ática[6]. Aun rodeada de murallas —cosa que no ocurre siempre, ni mucho menos—, la ciudad no tiene significación jurídica independiente. Puede haber una reglamentación y unos organismos que le afecten particularmente: es el caso con respecto a la policía urbana, a las construcciones o a la policía de mercado[7]; pero son los magistrados a quienes incumbe su cuidado *(astynones* y *agoranones)* son magistrados como los demás, designados por tanto de entre el conjunto de los pertenecientes a la polis. No existe organización urbana. No existe tampoco una municipalidad. No hay, pues, ninguna diferenciación que pueda condicionar, por reducida que sea, una heterogeneidad de derecho.

Ello no obsta para que la ciudad —aunque sólo sea en su más simple expresión— represente un elemento necesario y esencial del Estado-polis.

No lo es, por así decir, en cuanto ciudad, sino en cuanto centro y principio de unidad colectiva. Dentro de la idea de la pertenencia la constituye un punto de referencia como ninguno: la palabra *astos* significa etimológicamente ciudadano, si bien, en la lengua del derecho público ateniense[8], designa al perteneciente a la polis en general, aunque éste tuviera su domicilio en el caserío más apartado. Pero tampoco quiere decir esto que fueran en un principio solamente ciudadanos los habitantes de la ciudad, siendo extendido el título posteriormente a los habitantes del campo; desde un punto de vista histórico, no hay nada que pruebe en esta dirección. Ello quiere decir que la vida «política» que concentra en un establecimiento urbano, *y sólo uno.* Es precisamente a través de esto como se realiza la unidad territorial del derecho; ésta no se traduce simplemente en realidades materiales, sino sobre todo en representaciones muy definidas y concretas.

Hay una como definición mínima de la ciudad, que vale para las polis más humildes[9]; es la siguiente: lugar en que se agrupan —y de

[6] Hay rastros de un estado más antiguo: las parejas Ilión-Troyanos en Homero y Cadmeanos-Tebanos en la leyenda.

[7] Organización bien conocida en Atenas; ARISTÓTELES la considera normal para la polis griega (*Polít.*, VI, 1321 b, 18).

[8] ARIST., *Const. de At.*, 26, 3; 42, 1; para el derecho público de Grecia en general, cfr. *Polít.*, III, 1278 a, 34. La antítesis 'αστός-ξένος (ciudadano-forastero) pertenece a la lengua corriente; para la antigüedad de la misma, cfr. MICHEL, n.° 3, B. l. s (en una cuestión procesal entre ciudades locrias).

[9] Pues se dan, por supuesto, desigualdades harto sensibles; pero, con la salvedad de países periféricos como la Etolia, hemos de admitir que la polis más insignificante, desde el momento en que es un Estado con sus magistrados y cuerpos deliberantes, tiene forzosamente un centro (normalmente denominado como ella); que se trate de una verdadera aglomeración, eso ya es otra cuestión.

manera exclusiva— las construcciones o emplazamientos característicos de una función de Estado[10]. Se encuentran por lo general en torno al ágora: esta palabra es una designación antigua, y persistente, de la asamblea[11]. Aquí se encuentran las sedes de los magistrados, la sala del Consejo, la Pritanía, así como un hogar común que es, en un sentido indivisamente político y religioso, el corazón de la *polis*[12]. Conviene añadir que la función judicial, en pleno régimen de polis[13], no puede ejercerse —por definición, como si dijéramos— más que dentro de la ciudad[14].

Por otra parte, el espíritu comunitario que caracteriza a la polis está relacionado con una representación del espacio social concentrado en torno a la ciudad, pero sin que implique, por cierto, ningún primado para los habitantes ocasionales de la misma. En un tipo de democracia considerada por Aristóteles como la más estable (*Polit.* VI 1319 a 6), es una regla general, nos dice, el que no se pueda poseer más de una cierta extensión de tierras, al menos a partir de un cierto radio desde la ciudad. Podemos ver en esto con bastante claridad, por medio de la noción complementaria de territorio marginal, la idea fundamental que es «la tierra de la polis», o aquella que pertenece a los titulares de la ciudadanía. Binomio éste bastante corriente en el pensamiento político. Hay que tener en cuenta que el derecho de propiedad hipotecaria no existe a priori, sino para los antes citados, y que, inversamente, dicha propiedad les pertenece por hipótesis en ciertas constituciones positivas, como si se tratara de un ideal filosófico[15]; añadamos a esto

---

10 Esto en el orden político-jurídico; conviene añadir que la ciudad es también un centro religioso, al que pertenecen los templos en su mayoría (están incluidos en el plano de la ciudad ideal concebida por Platón y Aristóteles).

11 Puede ser oportuno recordar que el sentido de «mercado», con que se suele traducir frecuentemente la palabra ἀγορά no aparece en los textos más antiguos; recordemos igualmente que, entre los tesalios, existe un ágora calificada de «libre», lugar de reunión y de intercambios (ARIST., *Polít.*, VII, 1331 a, 32).

12 Cfr. L. GERNET, «Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le Foyer commun», en *Cahiers internationaux de sociologie,* 1951, pp. 21-43. [Recogido aquí, *infra,* párrafo 5.]

13 Pisístrato instituyó, por medio del ministerio de los «jueces de demos», una delegación de la justicia en los campos: un buen medio para acabar con los restos de una justicia feudal (cfr. F. CORNELIUS, *Die Tyrannis in Athen,* 1929, p. 58); la institución no perduró bajo esta forma.

14 En Atenas, a excepción de uno solo cuya existencia es más bien simbólica, los tribunales para crímenes de sangre pertenecen casi por definición a la ciudad: ESQ., *Eum.*, 700 sq. La justicia civil era impartida antiguamente por los magistrados, en sus locales respectivos, y, a partir de Solón, por un tribunal designado con una palabra *(heliee)* cuya correspondiente dórica expresa la idea de «asamblea» (cfr. R. BONNER y G. SMITH, *The administration of Justice from Homer to Aristotle,* I, p. 157). En unas condiciones de tanto retraso como las de Lócride del siglo V, es natural que todos los procesos tuvieran lugar en centros urbanos (MICHEL, n.° 3 B; *Inscr. jur. gr.*, n.° XI, B. 1. 7).

15 Es sabido que en la misma Atenas, y en la ya tardía fecha de finales del siglo V, se propuso un decreto que reservaba el derecho de ciudadanía a los propietarios de tierras (con lo que, en realidad, no quedaba excluida sino una pequeña minoría de atenienses): LISIAS, XXXIV.

que la actividad agrícola, valorada por encima de las demás —las actividades urbanas en concreto[16]—, es algo particularmente propio a los mencionados titulares. En suma, pues, el simple ciudadano —que vive en la ciudad pero no tiene ciudadanía— queda al margen del ámbito de la πολιτεία. Ahora bien, si aquellos que sí la tienen participan esencialmente de esa cosa común que es la tierra[17], no es menos cierto igualmente que la ciudad es algo parecido a un patrimonio común. Tierra y ciudad son, pues, dos realidades que aparecen mutuamente relacionadas: cuando se funda una colonia, que es algo que se suele hacer a imagen de la metrópoli, se procede en seguida y simultáneamente a la erección de una ciudad y a la distribución de la tierra entre todos los colonos que tienen el derecho de ciudadanía[18].

Pero detrás de esta realidad humana que es la polis, se esconde obviamente la historia, o, más bien, la prehistoria. La unificación del derecho sólo puede entenderse con relación a un pasado. En este sentido, parece ser que se discierne, con anterioridad al imperio de la polis —y, en ciertos Estados atrasados, prolongándose incluso a espaldas de la misma—, un estado de sociedad pluralista que está relacionado con una distinción morfológica entre ciudad y simple campo.

En la constitución ateniense, la palabra *demos* designa una unidad territorial abstracta —política y administrativa—: desde entonces se encuentran demos urbanos lo mismo que hay demos campestres. Vemos que se trata de una terminología cuasi técnica y que procede de una toma de postura bastante significativa; pero, en realidad, se trata de una vieja palabra. El demos es ante todo una aldea; y, en un antiguo empleo, no olvidado todavía en el siglo V, los «demos» se contraponen a la «ciudad»[19]. La contraposición no tiene solamente un sentido topográfico, sino que tiene también valores sociales; valores que se remontan, por cierto, a tiempos muy antiguos: los reinos primitivos tuvieron sus sedes en esas acrópolis que se designaron en un principio con la palabra *polis,* calificándose sus talismanes de urbanos; el olivo sagrado de Atenea es el «olivo de la ciudad», ἀστή ἐλαία[20]. En la época arcaica[21], la ciudad siguió siendo, por una especie de privilegio, la residencia de la gente bien nacida: a estos ciudadanos se oponen los

---

16 Con respecto a esta oposición en la representación del trabajo, cfr. J. P. VERNANT, «Travail et nature dans la Grèce ancienne», en *Journal de psychologie,* 1955, pp. 23 sq.

17 Cfr. ARIST., *Polít.,* III, 1283 a, 31 (ἡ δὲ χωρὰ κοινόν).

18 La transposición mítica tiene para nosotros un valor particular: *Od.,* VI, 9-10.

19 HERÓD., I, 62, para la época de Pisístrato. Cfr. C. HIGNET, *A hist. of the Ath. const.,* 1952, p. 135.

20 HESIQUIO, *s. v.*

21 *Etym. magnum, s. v.* εὐπατρίδαι. Más adelante, a veces subsiste el agrupamiento de hábitat (los oligarcas de Corcira residían en su mayoría en las cercanías del ágora: TUC., III, 72).

aldeanos[22] —mundo aparte, incluso sistemáticamente apartado de la ciudad[23].

Antítesis global, pues, y cuya enseñanza no pasaría de ser superficial; tal vez haya más cosas que decir acerca de los elementos sociales de la edad anterior, lo suficiente al menos para que podamos vislumbrar la diversidad de los «derechos» que, de manera separada, les pertenecen. El mundo campesino tuvo necesariamente su propia costumbre. No se trata sólo de ese derecho agrario relativo a las plantaciones, a la utilización de las fuentes, etc., que fue trasplantado a la ley de la *polis:* el campesinado debió de ser el lugar privilegiado para la *joint family;* se perciben las huellas de la organización matrimonial que estuvo en vigencia, así como de modos particulares de intercambios colectivos y, a través de pervivencias cuasi formales pero reveladoras, la existencia de comunidades campesinas[24]. Se trata, por tanto, de un mundo subordinado. La sociedad de los guerreros, cuya gran importancia para una estructura arcaica ha mostrado H. Jeanmaire[25], es entretenida y alimentada por él: organizada en sus *hetairías* por grupos de «compañeros», reside en la ciudad[26], donde se hallan normalmente los lugares de ejercicio cuya frecuentación distinguirá, todavía en el siglo V, al súbdito cretense[27]; y si es en el campo donde los jóvenes realizan sus entrenamientos, una institución como la *criptia* lacedemonia sigue siendo un símbolo dramático de su oposición al mundo campesino[28]. Sin embargo, no es un medio propicio para el mantenimiento de la gran familia, ni siquiera para la vida familiar sin más[29]; lo es en cam-

---

22 TEOGNIS, 53 sq. (población antes ajena al derecho y opuesta a los ἀστοί, 42).

23 Para la situación en ciertas ciudades del Peloponeso, cfr. W. R. HALLIDAY, *The Greek questions of Plutarch,* pp. 39 sq. (quest. 1). Los testimonios son ambiguos o, digamos mejor, se trata de un elemento campesino que tan pronto es apartado de la polis como se le integra a la misma. La antigua situación se halla atestiguada *a contrario* en las fiestas del tipo de las Saturnales, que significan el mundo vuelto al revés —en que los campesinos (siervos) tienen acceso a la ciudad (cfr. ÉFORO ap. ATHEN., VI, 263 f).

24 Resumo en dos palabras ciertas indicaciones suministradas por mí en «Frairies antiques», en *Rev. des Ét. gr.,* 1928, pp. 313 sq. (= *supra,* segundo capítulo del libro). Hago una precisión: todavía en el siglo IV se sigue distinguiendo (DEM., L, 8) entre los miembros del demos (δημόται) y los que han adquirido un terreno en el mismo (εγκεκτημένοι), y sabemos indirectamente (IG II, 589) que estos últimos debían pagar un ἐγκτητικόν: indicio de poca monta, pero que sugiere un sentido primitivo de la ἔγκτησις (derecho a la propiedad sobre la tierra) extendido, bajo el régimen de la polis, a todo el territorio de la Ática.

25 *Curoi et Courètes,* pp. 72 sq.

26 MICHEL, n.° 23, C, 39, Dreros de Creta: ταῖς ἑταιρείαισιν ... ταῖς ἐμ πόλει (es la situación normal). Importante indicación en la situación legendaria de la Ática descrita por PLATÓN, *Crit.,* 112 a (guerreros instalados en la ciudad alta).

27 En Creta, el menor, todavía no ciudadano de pleno derecho, es ἀπόδρομος: no tiene aún acceso a los gimnasios públicos (ley de Gortina, VII; cfr. *Inscr. jur. gr.,* I, página 407). Sobre el emplazamiento de los gimnasios como elemento típico de la ciudad, cfr. ARIST., *Polít.,* VII, 1331 a, 35).

28 En ciertos momentos del *drill* de los jóvenes guerreros, los hilotas podían ser matados impunemente.

29 Cfr. H. JEANMAIRE, «La cryptie lacédémonienne», en *Rev. des Ét. gr.,* 1913, páginas 13 sq.

bio para la aparición de una propiedad individual de adquisiciones fundada sobre todo en el pillaje y la actividad guerrera[30]. La misma propiedad familiar se ve igualmente afectada. Si, en la ley de Gortina, las hijas tienen vocación sucesorial, su derecho se derrumba ante el de los hijos para toda una parte del patrimonio: particularmente para las casas *de ciudad*[31]. Otro elemento, que se encuentra mal situado para nosotros y que quizá no está generalmente extendido, pero que juega un papel de manifiesta importancia de un país como Ática, es la existencia de la nobleza; ésta conservó a menudo un carácter rural[32] pero, en cuanto clase dominante, estuvo ciertamente ligada a la ciudad[33]. Su intención consiste sobre todo en establecer o fomentar «dinastías» para las que los sistemas de matrimonio, las modalidades del mismo y los procedimientos de transmisión hereditaria revisten un especial interés.

Lo típico de la polis es el superar estas diversidades antiguas. Está claro que hay diferentes niveles de polis: hay Estados, como los «dóricos», en que se perpetúa el dualismo de una clase militar y una clase campesina. El caso extremo sería Esparta[34], donde el derecho ignora visiblemente a la segunda, pero en que se da una unidad —unidad dominadora— para aquellos que son calificados precisamente de «iguales» o «semejantes» y que, residiendo las más de las veces en la ciudad, no son sin embargo más ciudadanos que aldeanos. En Creta, la situación parece ser distinta, y bastante instructiva por cierto: por la ley de Gortina, el elemento siervo o campesino se halla incluido en el orden jurídico —sin duda con diferencias que obedecen a desigualdades de estatuto, pero que no corresponden para nada a unos derechos heterogéneos[35].

Pero el derecho de la polis, en su realización más completa y más auténtica, es en Atenas donde hay que ir a estudiarlo.

---

30 Bienes tratados aparte en la ley de Gortina, VI, 9. Sobre su categoría jurídica, cfr. E. F. BRUCK, *Totenteil u. Seelgerät im gr. R.*, pp. 71 sq.

31 Se ha expresado una cierta extrañeza acerca de una disposición que está en los antípodas del espíritu «liberal» que suele prevalecer en un derecho urbano; pero la ciudad es aquí el lugar donde se afirma con más fuerza la clase en cuestión, con su privilegio masculino.

32 Para las pertenencias cantonales de ciertos γένη de Ática, basta con referirse a la *Attische Genealogie* de J. TÖPFFER. Sobre la supervivencia de estados muy antiguos de sociedad y de «derecho», cfr. la curiosa historia de Naxos, en ARIST., fr. 510 R. (ATHEN., VIII, 348 b).

33 La ciudad es el lugar natural de las competiciones entre linajes nobles después de la desaparición de la realeza.

34 A excepción tal vez del de Tesalia, que parece bastante curioso: parece ser que se desarrolló allí una vida urbana al margen de una nobleza que seguía siendo «campesina» y al margen también, claro, de los siervos (cfr. U. KAHRSTEDT, en *Nachrichten der Götting. Gesells.*, 1924, pp. 128 sq.). ¿Se puede asegurar, por tanto, que alcanzara Tesalia el nivel de la polis?

35 Se observará por lo demás que los siervos pueden residir ocasionalmente en la ciudad propiamente dicha: ley de Gortina, IV, 34.

Allí encontró su formulación, en cuanto a lo esencial, dentro de la legislación de Solón. Una de las tendencias más visibles de la obra soloniana consiste en integrar los elementos de derecho preexistentes. La unificación del derecho familiar se produjo, en parte, gracias a una especie de democratización de prácticas nobiliarias; así, la forma del matrimonio (la *egguè* se generaliza para todos) y la adopción translativa del patrimonio, cuyo espíritu individualista se halla, por otra parte, severamente contenido por el tradicionalismo de la gran familia. La unificación de las causas judiciales, y en general de toda la función judicial, elimina una práctica de justicia «feudal» que pertenece todavía al mundo de Hesíodo[36] y, por consiguiente, la diversidad social a la que corresponde. Aunque sigue siendo algo rudimentaria, el derecho de las obligaciones, purgado del rigor ejecutorio que antes permitía para con las personas, es un derecho homogéneo y abstracto. Por el reconocimiento del contrato de sociedad, la pluralidad de las agrupaciones espontáneamente constituidas en los diferentes medios es comprendida dentro de la unidad de una forma jurídica[37].

Se puede apreciar bien, a semejante nivel y con un ejemplo tan «ostensivo», la manera en que el mismo establecimiento del derecho de la polis borra todas las distinciones anteriores que podían estar relacionadas con la morfología. Pero aparece claro, igualmente, que una legislación como la de Solón, en cuanto norma abstracta, supone un mínimo de circulación y un cierto grado de mobilidad de las personas y cosas[38]; es en esto donde se revela, para un Estado suficientemente evolucionado, el papel de la ciudad en la constitución del derecho —de la ciudad como medio de vida más individual y que fomenta, ante todo, la separación de los patrimonios; y como medio de vida contractual[39] más intenso, en que la moneda, desde muy pronto, impone un carácter impersonal a las transacciones—. Factor notorio, pues, y sin el que no habría cristalizado el derecho administrativo; pero factor de unidad, precisamente, y no de dualismo.

A decir verdad, el derecho, tal como podemos representárnoslo en esta perspectiva, no es en nada el de la polis clásica. Hay un elemento «secundario», aunque importante, que se le añade en el siglo IV: el derecho comercial. Entendemos por éste el relacionado esencialmente

---

36 Sobre esta forma de justicia, cfr. H. J. WOLF, «The origin of judicial litigation among the Greeks», en *Traditio*, 1946, pp. 98 sq.

37 GAIUS, ap. *Dig.*, 47, 22, 4.

38 Aparte algunas interpretaciones algo discutibles, se encuentra en GLOTZ (*Solidarité de la famille*, pp. 325 sq.) un sentido bastante justo de esta verdad histórica. Sobre el significado de la obra soloniana, tal como aparece particularmente en la ley sobre el «testamento», cfr. L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, pp. 121-149).

39 Señalemos al menos el contrato de alquiler, cuya modalidad moderna nació enseguida con la implantación de la vida urbana (en oposición a las formas de alquilamiento, enfiteóticas o no, practicadas por los santuarios).

con el negocio marítimo o ἐμπορία[40]; se encuentra alimentado por un uso que podemos llamar internacional, introduciendo, por el mismo hecho de su recepción por parte de la polis, considerables novedades en todo el ámbito de las obligaciones[41]. No obstante, supone la existencia de lugares de comercio, y la actividad de éstos juega un papel necesario en la vida helénica. Cabe considerar, para terminar, este aspecto particular del hecho urbano.

Es digno de notarse que, si bien es cierto que se dispuso en Grecia desde muy pronto de una noción específica del comercio marítimo —que se traduce en la organización de la magistratura[42]—, el derecho correspondiente a este derecho no implica, ni siquiera en su estadio más avanzado, ninguna administración autónoma, ni incluso distinta. No hay nada que se parezca, en efecto, a una jurisdicción del lugar de comercio, con órganos particulares y normas que le sean propias[43], ni nada, por consiguiente, que sitúe, dentro del espacio de la polis, una singularidad jurídica[44]; la organización judicial es la misma para todos los procesos, y las «acciones comerciales» dependen de los jurados de derecho común. Dato significativo se compagina, de un lado, con la estructura del derecho comercial y, del otro, con la actitud de la polis con respecto al comercio. El derecho en cuestión no toca más que tangencialmente al derecho legislativo. Las leyes que le afectaban permitieron consagrar ciertos principios jurídicos salidos del uso profesional, pero no estaban destinadas directamente más que a facilitar la tramitación en el interés de los comerciantes —a la vez que indirectamente tendían a favorecer el aprovisionamiento de la polis, así como su riqueza colectiva—. La función mercantil no se impone de por sí, además de que no es considerada por sí misma. Por otra parte, no sólo se la mira con mal ojo por regla general, sino que además, bajo la forma particular de la ἐμπορία, acusa un carácter aberrante por el hecho de ser a menudo ejercida por extranjeros y metecos.

De ahí procede la idea de una función que sería, en el pleno sentido de la palabra, marginal; ésta toma cuerpo en una curiosa fórmula

---

40 Habría que mencionar aquí también, como del mismo tipo, el derecho bancario —que, por lo demás, parece que se desarrolló al par que el comercio marítimo.

41 L. GERNET, *o. c.*, pp. 5 sq., 89 sq.

42 Con respecto a la distinción entre καπηλεία (comercio intraurbano) y ἐμπορία (comercio exterior), cfr. LIPSIUS, *Att. Recht u. Rechtverf.*, p. 94.

43 El nombre de «puerto» figura en Atenas (y en Mileto) para designar un organismo por cierto bastante tardío, las ἐπιμεληταὶ τοῦ ἐμπορίου; pero se trata de una magistratura que ejerce el oficio de «vigilancia» asumido por el Estado, y que tiene competencias en materia de acusaciones criminales contra los comerciantes culpables, que han transgredido reglamentos de orden público (ARIST., *Const. de At.*, 51, 4; [DEM.], XXXV, 51).

44 La situación de las ciudades griegas en época helenística no parece que fuera diferente; se halla la distinción muy antigua entre las instancias según que los litigantes sean ciudadanos o forasteros (organización por cierto superada en Atenas) —sin que se pueda reconocer por mucho que diga E. ZIEBARTH (*Beitr. zur Gresch. des Seeaubs u. Seehandels im alten Griechenl.*, pp. 118 sq.), una diferencia sustancial entre dos derechos.

de urbanismo. Aristóteles[45], precisando un *desideratum* ya expresado por Platón con respecto a la ciudad ideal, enseña que el «puerto», sin estar demasiado alejado de la «ciudad», no debe tampoco estar pegado a ella: no conviene que ocupen el mismo territorio; no conviene que la ciudad —asimilada aquí a la πόλις de la que constituye el núcleo[46]— quede contaminada por un modo de actividad que no puede ser el suyo ni por un espíritu que debe permanecerle ajeno: pues ella será comerciante «para sí misma», y de ninguna de las maneras «se ofrecerá como mercadería» al uso general.

Poco trabajo cuesta reconocer que el pensamiento de Aristóteles es el de un teórico con sus prejuicios; pero, asimismo, que procede de una experiencia histórica[47]; y no cabe duda de que al reducir a su mínima expresión la realidad de un comercio marítimo que él reconoce, sin embargo, que es necesario; al descartarle todo lo que puede y, propiamente dicho, al relegarle a los límites del territorio, Aristóteles obedece a una tendencia hondamente sentida de su nación que permanece fiel, por patente contradicción, a un persistente ideal de *autarquía.* Frente a la ciudad dueña de su derecho, el ἐμπόριον no puede poseer un derecho aparte.

De un extremo al otro, la lección que nos brindan las sociedades griegas es una misma. La economía hubiera podido constituir en ellas un factor de disparidad, como lo fue en otras partes en condiciones comparables: pero no; al nivel de la ciudad, la unidad territorial del derecho fue perfecta.

---

45 *Polít.*, VII, 1327 a, 3-40.

46 Por dos veces, 1. 3, 34.

47 El autor habla aquí según su apreciación personal; se notará incluso que la situación que describe es en particular la de la misma Atenas (en el mismo sentido, E. BARKER, *The Politics of Aristotle*, p. 294, cfr. p. XLIII).

5

SOBRE EL SIMBOLISMO POLÍTICO: EL HOGAR COMÚN[1]

Huelga insistir en el interés que puede presentar, para la comprensión de una determinada sociedad humana, el examen de los símbolos relacionados con la unidad del grupo. Estudiar el «significado» con relación al «significante» es estudiar un pensamiento social tanto más rico cuanto que se expresa a veces en un lenguaje distinto del lenguaje tomado en su acepción ordinaria, pero que no deja por ello de ser, a su manera, un pensamiento organizado; constituye éste un método ideal para alcanzar ciertos valores históricos que otros modos de expresión no suelen dejar aflorar.

En la Grecia antigua, es posible observar varios símbolos de este orden, que se inscriben, por definición, en el espacio, por el hecho de representar centros. Una tumba de héroe puede ser un centro; como el mundo de los héroes está particularmente relacionado con la ciudad, esta noción puede aparecer lo mismo sola que en conjunción con otros símbolos. Es igualmente un centro la piedra del ágora, que parece tener un largo pasado y cuyas funciones, por lo demás bastante diversas, tienen un valor jurídico similarmente marcado: se utiliza con motivo de las proclamaciones oficiales de la autoridad pública, para el juramento de toma de posesión de los altos magistrados, para la publicidad de actos de derecho del tipo de la adopción, para la penalidad de índole antigua (exposición de condenados en la picota), etc.; se halla asociado aquí el recuerdo de una especial *virtud* del objeto —en cuanto piedra de investidura—, así como el sentimiento de la colectividad que consagra u homologa junto a esa representación espacial del grupo,

[1] *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1952, pp. 22-43 (según una ponencia en el Institut de Sociologie).

que se traduce, por ejemplo, en el tratamiento de la mujer adúltera de Cime de Eólida: sentada primero, con vistas a una exposición ignominiosa, sobre la piedra, se la obliga a que dé toda la vuelta a la ciudad montada en un burro (parecido a la vuelta a la ciudad del rito de los *Phármakoi* que desempeñan el papel de víctimas propiciatorias).

Otro símbolo que se remonta a muy lejos, por tratarse de una edad muy anterior a la polis —y que, a decir verdad, no se perpetúa en la época histórica más que en una tradición religiosa en que acabó especializándose y tal vez empobreciéndose—, es el *omphalós,* especie de elevación cónica de tierra o de piedra y que es más o menos objeto de culto. Sus valores míticos permanecen todavía bastante acusados. Pertenece al *numen* de la misma Tierra; es también un centro de la tierra, aquél en que, en Delfos, lugar del más famoso *omphalós,* se dieron cita las dos águilas que venían de los dos confines del mundo (pero el mismo dato aparece, casi explícito, en el monte Liceo de Arcadia, teatro de ritos secretos y sumamente arcaicos que se cree estaban contaminados de canibalismo). Por otra parte, y en contacto con los poderes ctonianos, el *omphalós,* que evoca una imagen de tumba —y que suele ser él mismo una tumba—, sigue haciéndonos pensar en el *mundus* latino, a la vez resumen del cosmos y reserva de almas. Está igualmente relacionado con una actividad mántica que sabemos fue ejercida en viejos tiempos con fines jurídicos: Temis, variante délfica de Gê, detentora de oráculos, está particularmente asociada al *omphalós* «de los juicios seguros»; además, es el nombre de la «justicia» primitiva que aparece administrada por «reyes» del tipo rey-mago. Se trata, pues, de un pensamiento extremadamente antiguo, pero cuya herencia sigue estando subyacente a veces en un pensamiento mucho más moderno; por lo demás, sirviéndose de una «metáfora» muy natural, designarán con el nombre de «*omphalós* de la *pólis*» determinados puntos reconocidamente céntricos, así como ciertas agrupaciones de altares u otras sedes de autoridad estatal.

Pero el símbolo que retendremos entre todos es el más característico de la polis por excelencia, considerado tan antiguo como ella y que está en el corazón mismo de la institución política; se trata del hogar común. Por hipótesis, está relacionado con una creación social que dio los fundamentos a la humanidad antigua, que no es por otra parte tan antiguo que pueda escapar completamente al imperio de la historia, y que posee algunas significaciones que pueden esclarecerse por medio de esta proyección a la vez institucional y mítica, en el sentido lato de esta palabra.

I

Hay un texto de Aristóteles[2] que nos indica a las claras la importancia central de dicho hogar *(hestía)*. Aristóteles considera como función religiosa que incumbe al gobierno «la que concierne especialmente a los sacrificios comunes; es decir, a todos los que la ley no reserva para los sacerdores, sino para los magistrados que detentan su dignidad gracias al hogar común, y que se les llama indistintamente con el nombre de arcontes, de reyes y de prítanes».

El término que traducimos por «dignidad» *(timè)*, y que se acabó aplicándose, entre otras cosas, a la función pública, designa fundamentalmente un «honor», prerrogativa o privilegio, que es un atributo de naturaleza religiosa o que está relacionado con las cosas de la religión. Lo que equivale a admitir que, en la concepción formulada por Aristóteles —observador a quien el mismo fondo de la creencia deja más bien indiferente—, la *timè* del magistrado es su calificación religiosa o su misma magistratura: ambas cosas están en estrecha relación. Podemos incluso preguntarnos si el texto en cuestión no guarda el recuerdo de un ritual que habilitaba primitivamente al magistrado para una directa vinculación, mediante contrato, con el hogar. Vemos, en cualquier caso, que existe una asociación preestablecida entre la *hestia* y los órganos de la autoridad pública, e incluso algo parecido a una relación personal, que podría tener un significado histórico con respecto a los mismos orígenes de la polis.

Bastaría de por sí nuestro texto para garantizar que el hogar pertenece por definición a la polis. Nuestros datos confirman que se trata de una institución muy general, por no decir universal[3]. El hogar común está probado en un gran número de *pólis*. Está contenido normalmente en una *pritanía,* siendo ambos términos en cierto modo recíprocos; la pritanía es un monumento que pertenece también por definición a la *polis:* se nos dice de manera explícita que es un *symbolon*. Existe a este respecto un debate arqueológico, que no viene mal recordar, ya que la disposición arquitectónica no deja por menos de interesar indirectamente al pensamiento político e incluso al modo de representación... Se ha creído durante mucho tiempo que el lugar del hogar era una *tholos;* es decir, una rotonda, forma muy arcaica de construcción y que está relacionada con la noción persistente de las divinidades ctonianas[4].

---

[2] *Polít.*, VI, 1322 *b*, 26 sq.

[3] Para el material de los hechos, cfr. A. PREUNER, *Hestia-Vesta,* 1864, pp. 95 sq. Cfr. W. LARFELD, *Handb. der. griech. Epigr.*, II, pp. 778 sq.

[4] Para ésta interpretación, cfr. F. ROBERT, *Thymélé, Recherche sur la signif. et la destination des monum. circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce,* 1939; cfr. M. ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions,* p. 320. Sobre la discusión a la que se alude, cfr. F. ROBERT, *o. c.*, p. 132.

Hoy se niega esto, quizá un poco radicalmente, pues la *thólos* de la Marmaria, en Delfos, aparece, según recientes descubrimientos, como emplazamiento de hogar público. De hecho, la pritanía parece abarcar a veces —en Olimpia y en Sición— a todo un conjunto de edificios; la hestia forma parte de éstos: se la ha podido identificar con esa construcción cuya forma circular se ha perpetuado en Roma en la *aedes Vestae;* pudo, no obstante, haberse separado de la misma, como se puede constatar en Atenas; ambos hechos son igualmente reveladores.

Se observará que, por regla general, la pritanía se halla dentro del ágora: en la ciudad baja, por oposición a la acrópolis, residencia de autoridades prehistóricas y anticuadas. Añadamos que, si bien es cierto que implica ante todo una noción espacial, dicha noción tiene un carácter menos condicionante —a la vez más libre y más abstracto— que en los símbolos antes mencionados; un *omphalós,* una tumba de héroe o una piedra sagrada, están colocados en un lugar preciso del suelo —son calificados por éste al mismo tiempo que lo valorizan—, lo que no ocurre con un hogar común.

Para acabar de describir este pensamiento, digamos que no es exclusivo, pues no carece de aperturas al exterior. En cierto sentido, los hogares de las diversas ciudades se suponen los unos a los otros[5]; la hospitalidad que procuran a los forasteros es una de sus manifestaciones más usuales; y las invitaciones que se hacen, por ejemplo, a embajadas religiosas, son invitaciones «por parte del hogar común de la *polis*», acompañadas de dones protocolarios en que se manifiestan a la vez una exigencia tradicional de generosidad y la necesidad de una especie de comunión a distancia. La institución no es solamente un rasgo de civilización helénica, sino que es realmente sentida y afirmada como tal. Por lo demás, la generalidad y el uso casi nacional del símbolo se confirman por medio de una notable extrapolación; ésta se constata en momentos particulares —excepcionales o periódicos— para beneficio de un santuario prestigioso que toma la figura de símbolo panhelénico y en cuyo recinto se «renueva el fuego» de las ciudades: después de haber sido mancillados por la presencia de los bárbaros, los hogares se vieron reanimados en Delfos después de la segunda guerra médica; en el hogar de Delfos se celebra cada cuatro años una procesión en la que se pide un nuevo fuego.

Pero, de manera correlativa, el hogar de la *pólis* no deja de ser la expresión de la esencia personal de la misma. Existe una divinidad, Hestia, que le es propia y que es incluso la única que le pertenece. Si la edad social a que corresponde no favorece por lo general una personalización en el sentido mítico, poseemos sin embargo, por así decir, un caso límite: Neúcratis, colonia helénica fundada en tierra egipcia, festejaba anualmente el nacimiento de su *Hestía Prytanis*[6].

---

[5] Cfr. PLATÓN, *Leyes,* I, 612 *c.* Digamos también de pasada que el mismo hogar público aparece a veces asociado al *matrimonio.*

[6] ATH., IV, 149 D.

II

Situémonos ante todo en una perspectiva histórica (o prehistórica).

En principio, el hogar es algo familiar; por cierto, concierne principalmente a la «familia restringida», al menos en lo que hemos podido averiguar, lo que haría que no se remontara a muy antiguo[7]. Podemos incluso preguntarnos, hecha la debida salvedad de las ceremonias arcaicas como las Anfidromias, en que se pasea al recién nacido por todo el hogar, si la vitalidad muy relativa del *lumen* doméstico no debe algo, como de rebote, a la *hestía*, que es, ante todo, la proyección del hogar común. Parece ser que la idea del hogar de *pólis* pudo constituirse como consecuencia y, si se quiere, sobre el modelo de los hogares particulares; idea que no es, sin embargo, algo así como un resumen o una imagen compuesta. Hay más en aquél que en éstos —que precisamente nos permiten hacer un comentario figurado de la concepción aristotélica de la *pólis*—. El hogar común es una creación que va más allá de los otros, sin llegar a superponérseles, pero dominándolos a pesar de todo. Resultaría bastante difícil imaginar, históricamente, un contrato social entre las familias que aquéllos representan.

A decir verdad, dicha creación permite presumir la existencia de una memoria social; pero el pasado que ésta rememora y transpone está hecho a su medida, pues proviene del hogar real. Dicho hogar es una realidad prehistórica probada por la arqueología —si bien sólo al nivel micénico—, y con un eminente valor[8] que pervive aún en el recuerdo de la poesía. Pero no menos probado parece estar la continuidad que lo liga al hogar común: la disposición de ciertos templos arcaicos en que, excepcionalmente, se instauró y se mantuvo un hogar de *polis*, reproduce la del *mégaron*, residencia real[9] y lugar de una religión vinculada a la persona de un jefe y cuya *hestía* resultaba ser un elemento central. Hay incluso en ello un pasado cuyo sentido conservó fielmente la tradición legendaria —como lo atestigua el Erictonio de la acrópolis de Atenas, asociado al hogar *(synéstios)* de la diosa— y del que el mismo Esquilo no se siente muy alejado, ya que, en una escena de súplica en que la asociación produce un efecto dramático, presenta sucesivamente una confusión y una antítesis entre el hogar real y el hogar de la *pólis*[10].

---

[7] HERÓD., V, 72; *Inscr. jur. gr.*, II, 1. 16; con alguna reserva, *ibid.*, XI, 1, 7.

[8] Sobre la relación entre Hestia y las representaciones religiosas de la época real, cfr. L. R. FARNELL, *Cults of Greek States*, V, pp. 353 sq.

[9] M. GUARDUCCI, «La "eschara" del tempio greco arcaico», en *Studi e mater. di storia delle religioni*, XIII, 1937, pp. 158 sq.

[10] ESQ., *Supl.*, 365 sq., 372.

Hubo toda una mitología de la *hestía* real. Ésta floreció incluso a veces con imágenes líricas. Han quedado algunos elementos esporádicos en la leyenda. Fue en su hogar donde Agamenón, en el sueño poético en que fue visto por Clitemnestra, plantó su cetro de rey —del que brotaría un ramo que daría sombra a todo el país de Micenas[11]—. Asociado a la doble imagen de poderío real que representan el cetro y el hogar, el tema antiguo de la vara que florece reviste aquí un valor particular; significa la venida del hijo, vengador y sucesor. El hogar —o el fuego del hogar— debió ser ante todo un símbolo de vida y perennidad. En Italia hay unas leyendas en que se reconoce generalmente una importación helénica y que muestran un hogar como cuna de un futuro rey; en Grecia, el «alma exterior» de Meleagro reside en el tizón que las Parcas, al nacer el héroe, habían depositado en el «hogar»[12]. Reminiscencia igualmente de ritos reales, como sugería la leyenda de Eleusis. Pero vemos también relacionada con el hogar esta noción mítica del niño que se especializó a menudo en beneficio de las dinastías legendarias. Es, no obstante, bastante curioso el que, ya en la edad histórica, se sacara de este fondo de imágenes tradicionales una denominación ritual relacionada con el hogar común: el «niño del hogar» es el que representa a la ciudad ante las divinidades de Eleusis[13]; pero su título significa, literalmente, el que viene del hogar, o ha salido del mismo (ἀφ' ἑστίας).

En esta concepción, que parecería algo teórica y artificial, del hogar común, no parece haberse agotado completamente la vena de una antiquísima imaginación. Hay influjos hereditarios que perduran de manera casi obstinada: la idea de la *hestía* se confunde a veces con ese símbolo altamente prehistórico que es el *omphalós*. Así como el *mundus* de Roma, que se distingue generalmente del altar de Vesta en la narración de los orígenes de la ciudad, le proporciona su primer emplazamiento según una cierta tradición, así también fue considerado sede de *Hestía* el *omphalós* de Delfos —ello siguió siéndolo en el lenguaje litúrgico[14]—. Vislumbramos, por tanto, que esta mitología real de hogar se alimenta de un fondo inmemorial en que persiste con fuerza la noción de la Tierra y de sus arcanos poderes. Noción ésta corriente en la misma ciudad: si no es normal que un hogar sea la tumba de un héroe, ello no impide que existan algunos ejemplos de esto[15]; en el mismo orden de cosas, se percibe una curiosa vecindad con el ágora, la de las divinidades ctonianas con sus misteriosos ritos[16].

---

[11] Sóf., *El.*, 417 sq.
[12] Apolod., I, 65.
[13] Cfr. P. Foucart, *Les grands Mystères d'Eleusis*, p. 279.
[14] P. Roussel, «Hestia à l'omphalos», en *Rev. Arch.*, 1911, II, pp. 86 sq.
[15] Paus., VIII, 9, 5; cfr. I, 43, 2.
[16] F. Robert, *op. cit.*, pp. 151 sq.

III

Hay una atmósfera mítica que podríamos decir envuelve al hogar de ciudad. Ésta fue necesaria, al parecer, para la percepción de una realidad nueva. Pero se trata de una novedad más que nada sensible: y en el funcionamiento del simbolismo, se dan ya, con respecto al pasado, unos reveladores desajustes.

En el primer plano de la más antigua representación, aparece el significado del fuego y de su vida continua en el corazón del mundo humano. Valor que no cabe duda no se perdió nunca: los ritos de renovación del hogar siguen poniéndolo de manifiesto; y la idea de la perpetuidad del grupo a través de las generaciones se asocia naturalmente, en las fórmulas de bendición o de deprecación que garantizan esta perpetuidad, a la imagen del hogar en que se conserva cuidadosamente y se renueva el fuego céntrico. Pero parece ser que se desgastó bastante su poder de sugestión.

A decir verdad, presentamos aquí una historia que no es nada sencilla. En un principio es posible que hubiera, de un modo casi anárquico, una reivindicación del fuego perpetuo por parte de las *polis*. En el momento en que se construyen las primeras moradas para las divinidades —y sospechamos que este momento estuvo cargado de significaciones, institucionales y mentales—, la disposición que señalábamos en algunos templos arcaicos a que se hallaban encomendados algunos hogares comunes, pudo ser lo suficientemente general para que una tradición poética bien acreditada confiriera a *Hestía,* en cuanto divinidad del fuego, el privilegio de tener un lugar en todos los templos[17]. Pero en el hogar común como tal, la noción concreta —ancestral— del poder de esta divinidad no dejó de irse difuminando poco a poco; se da incluso en la época histórica una tendencia al reparto de los valores[18]: hay fuegos perpetuos que se distinguen del fuego del hogar público. No deja de ser notorio que el pensamiento que se deja traslucir en esto sea el de una piedad arcaizante, constituyendo una reminiscencia bastante consciente de edades pretéritas. La «lámpara» del Erecteion de Atenas es la de un fuego perpetuo dentro de una residencia perteneciente a una dinastía mítica. En Argos se conserva un fuego denominado «de Phoroneus»[19] —nombre del primer hombre, inventor del fuego—. En Beocia, en el santuario de una Atenea confederal, el mito referido a un uso cúltico ofrece enseñanzas de sabor histórico[20]: en tiempos remotos había sido *petrificada* en su recinto

---

17 *Hymne homérique à Afrodite,* 29 sq.
18 En una fórmula délfica de juramento, el «fuego inmortal» se distingue de Hestia.
19 PAUS., II, 19, 5.
20 ID., IX, 34, 2.

Iodama, la sacerdotisa; cada día se renueva el fuego sobre su altar, pronunciándose la fórmula «Iodama está viva y pide fuego». Recuerdo simbólico de un pasado reconocido en cuanto tal: el cuidado del fuego —en principio, y tal vez en la casa real— corresponde al sacerdocio femenino; la religión de *Vesta* presenta en Roma, así como en Grecia, la existencia de unos fuegos perpetuos que se pueden llamar especializados y que, en realidad, no son sino supervivencias tópicas[21]. Pero el servicio de la *hestía* de ciudad exige un personal masculino[22], que es sobre todo, por definición, «político».

Pues lo que se acusa en esta realidad cúltica es precisamente, pero con todas sus profundidades y resonancias, lo político. Noción percibida, decíamos a propósito del hogar común, pero también buscada. No hay nada, en efecto, como este símbolo.y su misma designación en que aparezca una impersonalidad más imperiosa en el gobierno de los hombres; en contrapartida, en un ambiente de ideas algo artificial por cierto, es bastante chocante, pero no menos revelador, el caso de la reacción —que sería un *ricorso*— por parte de Augusto transformando en culto de la casa imperial el culto de Estado de las Vestales[23].

IV

En realidad, lo que indica realmente el símbolo es el sentimiento que la *pólis* puede tener de su identidad y su presencia; su riqueza se percibe sobre todo en los comportamientos, que pertenecen al área de lo implícito. Es en el orden de la religión —aunque en ésta se manifieste un pensamiento especializado— donde conviene considerarlo primero.

Volvamos a Aristóteles. El texto que en cierto modo nos ha servido de epígrafe permite el profundizar las significaciones religiosas del hogar común. Hemos visto que Aristóteles distinguía dos especies en el culto. Una está reservada al ministerio de sacerdocios que están más o menos separados y que generalmente se heredan, pues representan antiguos monopolios de *gentes* (el de los Eumolpidas y de otras familias sagradas constituiría un caso extremo); la historia y la teoría de la polis en la *Política* se refieren varias veces a esto: se trata de un ámbito reconocido por la *pólis,* así como de una atribución definida por la «ley» o el *nómos,* que es norma imperativa que emana de la colectividad y que es igualmente, según muestra su etimología, principio de reparto. Pues aquí aparece sugerida toda una historia social y religiosa; en la misma historia de la palabra *nómos* se pueden reconocer dos estados sucesivos

[21] Cfr. PLUT., *Numa,* 9.

[22] Cfr. L. DEROY, en *Rev. d'hist. des rel.,* 1950, I, p. 41, en un estudio en que se vuelve a sostener la hipótesis, aún válida, de un origen etrusco-griego de Vesta.

[23] G. WISSOWA, *Rel. u. Kult der Römer,* pp. 78 sq.

y antitéticos: el tema mítico de los *dianómai* o «repartos» (sobre todo entre los dioses) sugiere un principio de clasificación y de «solidaridad mecánica» por el que se define un equilibrio entre las *téchnai;* es decir, entre esos detentadores de prestigios mágico-religiosos cuyo recuerdo se perpetúa todavía gracias a los *genê* de Ática[24]; a lo que se opone, en el régimen de la *pólis,* un principio de organización, que es la ley que regula y subordina. Pero hay más: hay una segunda especie de culto, la que tiene por signo y por órgano al hogar común. Hemos visto, en la lengua sumamente concentrada e intelectualizada de Aristóteles, un testimonio de importancia. No cabe duda de que la religión de *pólis* puede considerarse, desde un cierto punto de vista, como síntesis o federación de cultos más antiguos que ella (locales, patrimoniales y otros). Pero también posee su propio significado, reivindicando una especie de individualidad: los «sacrificios comunes», que tienen como centro, al menos ideal, el «hogar común», afirman una esencia colectiva que es un tema eminentemente religioso en sí. ¿Sería de uso general el simbolismo consistente en encender en el hogar central el fuego de los otros altares? La fórmula de Aristóteles parece indicarlo: nos basta con que aparezca varias veces citado para descubrir un pensamiento fácilmente reconocible.

Decíamos que era éste un pensamiento bastante abstracto, es decir, expresado intencionalmente. A un nivel profundo, podemos vislumbrar cuáles fueron las fases de su formación.

Hay una fiesta ateniense que está impregnada de una gran arcaísmo, aunque no es probablemente de las más antiguas, y que se halla orgánicamente relacionada con la pritanía: son las Dipolías, cuyo acto central consiste en el sacrificio de un buey en la Acrópolis —de ahí procede la denominación corriente de Bufonías (*muerte* del buey)—. Sobre sus presuntos orígenes, poseemos varias versiones míticas de invención bastante libre, si bien traducen perfectamente la psicología de una acción religiosa que en realidad, no hacen sino explicitar[25]. El primer sacrificio había sido un sacrilegio. Al acercarse un buey al altar de Zeus Polieus (Zeus «de la *pólis»* en tanto en cuanto Zeus «de la acrópolis»), devora las ofrendas de cereales, que eran las únicas que podían ofrecerse al dios. El sacerdote, furioso, lo golpea con su hacha; acto seguido, y consternado por su impiedad, emprende la huida. Sobreviene una epidemia de hambre. Se consulta en el oráculo de Delfos, que amnistía al pasado y legisla acerca del porvenir: en lo sucesivo, el sacrificio se realizará todos los años en la misma forma. De hecho, las cosas sucedían en el rito más o menos como en la historia. Pero la conclusión del rito, conforme a la última parte de la historia, tenía lugar en la pritanía en que

---

24 Cfr. R. HIRZEL, *Dike, Themis u. Verwandtes,* pp. 163, 220, 226, 246.

25 Véanse, entre otros, P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen,* pp. 203 sq.; H. HUBERT y M. MAUSS, *Mél. d'hist. des relig.,* pp. 93 sq.; A. B. COOK, *Zeus,* III, pp. 577 sq.; L. DEUBNER, *Att. Feste,* pp. 162 sq.

se procedía a un simulacro de juicio (y en que, por lo demás, se sigue juzgando en plena época clásica a los animales y objetos causantes de la muerte de hombre): la responsabilidad caía, en resumidas cuentas, sobre el hacha o cuchillo sacrificiales que se acababa arrojando fuera del territorio. ¿Qué valor «semántico» ofrece este conjunto?

Todo sacrificio comporta la presencia del sacrilegio: el postulado se acusa aquí por el hecho de que la víctima es un objeto especial de respeto y de prohibición; pues se trata de un buey de labranza, y hay una antigua tradición, cuya reminiscencia no se ha perdido, que exige a este respecto una verdadera reverencia religiosa. Así pues, vemos cómo el tema del sacrificio abominable, pero finalmente aceptado, aparece ilustrado, con relación a la misma víctima, por historias que tuvieron un sitio en la leyenda de Heracles y por las cuales se justificaban ciertos ritos aberrantes. El tema supone, en el estado de religión que se trasluce en la presunta base histórica, resistencias considerables: vislumbramos —al menos en su efecto, pues las condiciones concretas se nos escapan— una revolución en el ritual y en la piedad, así como la solución a una crisis que consiguió oponerse, en cuanto a su moral y a su costumbre, a elementos hasta entonces mal integrados de una sociedad prehistórica; esto hace pensar, a modo de comparación, en lo que representa (en un sentido contrario) la revolución zoroástrica en Irán. Por lo demás, estamos en el último mes del año ático: otras fiestas, relacionadas con la agricultura, se celebran casi al mismo tiempo, formando quizá un solo conjunto[26]; en cualquier caso, la víctima (que se resucita para uncirla al arado, otro símbolo de pacificación final) atrae naturalmente las bendiciones de la tierra. Pero la inmolación que debe asegurarlas suscita primeramente un sentimiento de turbación en que la ciudad en cuanto tal, a través y más allá de los simbolismos de una religión agraria, está como personalmente interesada. Es un acto terrible que se asume en presencia del mundo divino, representado en la persona del dios que, por su nombre, está directamente relacionado con ella. En el mito, el primer sacrificador no consiente en volver a su oficio a no ser que la *responsabilidad* de la muerte ritual recaiga sobre todos. Y así ocurre en efecto, aunque sólo para acabar reabsorbiéndose: por supuesto, es la conclusión la que da sentido a todo el escenario. El último acto tiene lugar en el hogar común; el drama religioso se resuelve en un drama judicial en que la inocencia finalmente proclamada garantiza una consagración ya adquirida; y la carne de la víctima suministra la materia para una comida ritual.

Es igualmente a Zeus Polieus a quien está dedicada una fiesta de Cos en que se han reconocido analogías con la fiesta ateniense[27], y en que figura también el hogar común, así como la divinidad de dicho

---

[26] ¿Con un tema implícito de «labranza sagrada»?

[27] Cfr. M. P. NILSSON, *Grieschische Feste*, pp. 17 sq.

hogar, *Hestía*. La conocemos por una inscripción más bien tardía[28], pero que constituye un fragmento de calendario religioso: sus elementos son manifiestamente tradicionales. Con contenidos diferentes y un drama distintamente construido, la orientación del simbolismo es la misma que en las Dipolias. Lo que aquí resalta es la idea de la unidad del grupo cívico cuyos elementos deben perderse momentáneamente en el todo (es un tema de pensamiento político y religioso el de las divisiones, por cierto artificiales, de la polis, las cuales se representan alternativamente en su síntesis o en oposición agonística). La elección de la víctima está determinada por un procedimiento ordálico entre todos los bueyes que han sido presentados, *separadamente*, por cada fracción de cada una de las tribus, y que quedan a continuación *confundidos* en la masa común. El buey por fin designado sólo será inmolado al día siguiente; pero, antes que nada, es «conducido ante Hestía», lo que da ocasión para la celebración de ciertos ritos. Un poco antes, Hestia recibe el homenaje de un sacrificio animal. Hogar y divinidad políada están en estrecha asociación; y lo siguen estando hasta el momento de la inmolación, en que todavía se depositan ofrendas «sobre el hogar». La consagración ya está realizada; si bien se ha necesitado entre tanto una serie de prácticas purificatorias así como una noche de abstinencia.

V

Sobre la seguridad moral que se necesita conquistar, es posible estudiar todavía un aspecto diferente.

En la representación del hogar común, el simbolismo alimentario ocupa un lugar privilegiado. El hogar, como se puede suponer, está asociado a la comida. En la institución de la *pólis*, este valor toma un relieve bastante acusado. Lo podemos ver en el culto romano de Vesta[29], que podría muy bien ser de tradición helénica. Es precisamente en prácticas de este tipo en que hace pensar un fragmento del cómico Cratino[30], en que se trata de cocer unos granos de cebada en el mismo hogar de Atenea (se trata, pues, de una técnica de alimentación cuyo arcaísmo se perpetúa en algunos ritos itálicos, aunque aparece también en la propia leyenda griega). Pero sabemos también que la preocupación por la comida se traduce de una manera muy viva cuando se aproxima la *Hestía*. Plutarco nos da a conocer una ceremonia anual que se celebraba todavía en su tiempo en su ciudad natal de Queronea[31]. Se trata de la Expulsión del Hambre, a la que se aplicaba cada cabeza

---

28 V. PROTT, *Fasti sacri*, n.° 8.
29 En particular, G. DUMÉZIL, Tarpeia, pp. 100 sq.
30 Ap. PLUT., *Solón*, 25, 1.
31 *Quaest. conv.*, 693 F.

de familia por su lado y por su cuenta, aunque, en el hogar común, era el primer magistrado de la ciudad el que se encargaba de la ceremonia. Se golpeaba a un esclavo con ramas de agnocasto (empleado también en los procesos «apotropeicos») y se le empujaba hacia la puerta pronunciando la fórmula «fuera el Hambre y dentro la Riqueza y la Salud»; la cocción antitética de un *dāimon* que conviene alejar se halla en Atenas con el mismo nombre; al lado de la pritanía había un terreno sagrado encomendado a *Boūlimos* (el Hambre)[32].

Ante todo, o al menos las más de las veces, la pritanía, hogar público, hace pensar en las comidas que tienen lugar en la misma. Pero, a través de algunas prácticas en que se realiza, con una aparente banalidad, una representación eminentemente concreta, conviene seguir la pista de un pensamiento de intenciones bastante múltiples y cuya autonomía, entre otros pensamientos con que se podría confundir, tiene necesidad de ser subrayada. *Hestía* es sinónimo de comida en común. Hay toda una familia de palabras relacionadas con esta idea, precisamente sin que desaparezca la imagen central. Sabemos lo que significa el recibir en el hogar; ya se trate de un derecho permanente o hereditario, de una invitación ocasional, o de la participación obligatoria de magistrados, la etimología no pierde su primer sentido en los términos emparentados. Hasta en sus derivaciones sigue sin olvidarse del todo: el local en que se celebra un festín religioso es llamado *hestiatórion;* en un emplezamiento particular, conserva el derecho a este título tanto por la calidad de sus miembros como por el carácter de la reunión[33]; también existe un *hestiatórion* en Olimpia (destinado a los vencedores en los Juegos), situado en la pritanía, justo en frente de la *hestía*[34].

Volvamos, así pues, a la idea, fundamental, de la hestia de polis. Naturalmente, ésta no tiene el monopolio del simbolismo del que es la sede. Tanto en la Grecia antigua como en otros sitios, y con más fuerza si cabe, la institución de la comida en común aparece en todo momento, por no decir en todos los planos; pero aparece con significaciones sociales, y hasta históricas, que son bastante diversas y que, en cierto modo, se superponen. Hay un fondo muy antiguo, que podemos relacionar con festividades campesinas cuasi «primitivas», en la religión de polis, en que percibimos al menos un recuerdo de un consumo ritual y colectivo de comida[35], y que aparece con frecuencia en más de una práctica particularmente expresiva (a las que no faltan leyendas para justificarlas). Por ejemplo, tenemos las Pyanepsias de Atenas, en que la papilla de semillas, confeccionada con ocasión de la cosecha otoñal —en una olla común—, era la misma que aquella con la que los

---

32 BEKKER, *Anecd.*, I, 278, 4.
33 HERÓD., IV, 35; ESTRAB., X, p. 487.
34 PAUS., V, 15, 12.
35 Cfr. *Rev. Ét. gr.*, 1928, pp. 319 sq.

compañeros de Teseo tuvieron que hacer una comida improvisada. Más próximo a la costumbre de la hestia nos parece un uso casi fosilizado, pero significativo, de una fase política anterior a la polis: los *parásitos*, «asistentes a una comida» dentro de una celebración cúltica, debieron ser antiguamente los huéspedes privilegiados y obligatorios de una realeza con funciones y virtudes religiosas[36]. Sin hablar de todas esas agrupaciones o gremios cuyos ágapes periódicos eran, por así decir, su necesaria expresión, habría que situar a cada especie en su debido rango de historia social. Pero hay una situación que podría interesarnos más: las *syssîtias* o comidas en común caracterizan a todo un conjunto de ciudades griegas; La Política de Platón y de Aristóteles dan fe de su exigencia o su nostalgia. De hecho, la realidad social de la que representan la más elocuente expresión, pudo considerarse como algo que estaba en el mismísimo origen de la *pólis*[37]: se trata de esa organización arcaica, pero que persistió con más o menos fuerza en un cierto tipo y mediante algunas adaptaciones, en que el elemento esencial estaba constituido por una clase militar cuya especificidad y homogeneidad son acusadas a la vez por toda una serie de tradiciones y comportamientos. Dentro de este grupo, el consumo colectivo no es ya sólo un símbolo: es un modo de vida. El simbolismo de la *pólis* en cuanto tal no exige esta forma de comunidad permanente, sino que la excluiría más bien (a la vez que excluiría el tipo de explotación social que implica, pues los guerreros son alimentados sin producir). El simbolismo funciona igualmente bien en otra dirección, en que vemos cómo se oponen incluso palabras-clave: el *andrêion*, que es a la vez la asociación de los guerreros y el local donde toman la comida, se diferencia claramente del *prytanêion*[38]; así pues, no aparecen nunca *syssîtias* bajo el signo de *Hestía*.

Tanto por su índole como por su significación, la práctica del hogar común es por tanto algo distinto a la de las syssitias. Por hipótesis, implica solamente la presencia de unos pocos beneficiarios. Dentro del privilegio que se les concede, es sucesivamente a la vez «Uno» de la ciudad el que se manifiesta y la totalidad de los ciudadanos la que participa por representación. Que el símbolo pueda ser primero el de la pertenencia e integración al ente colectivo, es algo que se puede distinguir todavía en Atenas en el singular caso de los embajadores que, a su vez, son normalmente recibidos en el hogar. Para la gente del siglo IV, hay en ello ante todo una distinción honorífica; pero, a decir verdad, no es una recompensa la recepción, pues no se sabe aún lo que han hecho dichos embajadores (corrieron incluso unos rumores algo raros en cierta ocasión): se les recibe en el hogar público exactamente como

---

36 ATH., VI, 234 D sq.

37 Es éste uno de los aspectos del jugoso libro de H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, 1939.

38 *CIG*, 1554, 49.

se recibe en su hogar familiar, y mediante ciertos ritos que tienen valor a la vez de desacralización y de reintegración, al particular que también regresa del extranjero[39]. Sólo que, en la *pólis,* parece dominar la idea de la colectividad como potencia especial. No hacemos sino indicar, por no haberlo localizado en el hogar común (como sucede, en cambio, con Orestes en las Antesterias de Atenas, en un edificio muy próximo que es el lugar de reunión de los tesmotetas), el mito tan sugestivo de la recepción del héroe bajo las especies de un ágape legendario. Pero se da por supuesto que, para los representantes de la autoridad pública, la participación en las comidas en común, que forma parte de su oficio, es un derecho si se quiere, pero sobre todo un deber. Y, con respecto a los particulares que son beneficiarios a título de recompensa o por concesión alternativa —pues parece que haya a veces una especie de rotación en la atribución del derecho—, el simbolismo aparece practicado con esa «moderación» tan característica de la *pólis.* Tenemos el reglamento de la *hestía* de Naucratis[40] (en que se solía comer bastante bien en los días de fiesta; mientras que, por lo general, la carne suele abundar poco en las pritanías): esto resulta tan mordaz como instructivo. Es aún más interesante lo que ocurre en Atenas: el moralizante Plutarco debió ver muy claro al interpretar en un vocabulario verdaderamente clásico una cierta regla soloniana[41]: rechazar la comida en común es «desprecio» de la ciudad; aprovecharse de ella más de lo debido es «usurpación» *(pleonexía).*

VI

En este símbolo intencionalmente administrado, el pensamiento vinculado al hogar común es en el fondo un pensamiento comunitario: lo que aparece muy claro de entrada, y precisamente por no haber un hogar de *pólis,* lo mismo que hay uno de cada familia, es esa solidaridad tan concreta que hace que el bien de todos sea el bien de cada uno; es también ese carácter constitutivo de la ciudad que se revela de manera desigual, pero plenamente, en la teoría, en los hechos y hasta en los comportamientos[42]. Siempre hay, en el fondo, la idea de una propiedad común a la que todos deberían tener acceso y que todos reivindican según las ocasiones, o en la que consiguen participar: el sistema de las fiestas, las distribuciones, y hasta el atractivo de la posible ganga que ello supone, aparecen como cosas muy diferentes que traducen el mismo pensamiento constante. Con tal pensamiento conviene

---

[39] Cf. E. SAMTER, *Familienfeste der Griechen und Römer,* pp. 2 sq.
[40] ATH., IV, 149 D.
[41] *Solón,* 24, 3.
[42] K. LATTE, «Kollektivbesitz u. Staatschatz in Griechenland», en *Göttingen Nachrichten,* 1946, pp. 74 sq.

confrontar, antes que nada y en el orden de la economía, la institución del hogar.

Pero a esta idea se opone curiosamente otra relativa a la organización estatal y, bajo la égida del Estado, al individualismo económico. ¿Oposición o complementariedad? Sucede, en realidad, que las dos nociones antitéticas referidas por igual a la *hestía* representan dos términos extremos entre los que las sociedades siempre tuvieron dificultad para realizar un equilibrio, y cuya alternativa estaría constituida por la *pólis* griega, que es, después de todo, una cosa bastante compleja.

A veces, no hay nada tan instructivo como una clave de los sueños. Hay un especialista[43] que nos muestra lo que significa la *hestía* vista en sueños: el Consejo de la polis y el fondo de los ingresos públicos. Tal vez se pueda decir que, en la *pólis* antigua, se da Estado a partir del momento en que hay tesoro del Estado. Pero prácticamente es en esta realidad en lo que más está directamente interesada la hestia. En Cos, dentro del calendario a que nos hemos referido, lleva el epíteto de *tamía:* es ésta una vieja palabra en la que vislumbramos un pasado de realeza «feudal» y religiosa, pero que, en una estructura estatal, proporcionó la designación, por cierto algo precoz, de «tesorero». A propósito de esta *hestía tamía,* el ritual de Cos contiene un artículo muy sugestivo: una vez elegida la víctima, es conducida al ágora; su propietario proclama entonces que la regala a sus conciudadanos, los cuales deben corresponder pagando su precio a Hestia. Así, en una economía esencialmente monetaria, el valor del buey puede ser capitalizado por una hestia que, si bien está al servicio de la ciudad, no es por ello menos independiente de la totalidad de los ciudadanos. Y esto, gracias a la generosidad de un donador, en cuya persona reconocemos en seguida a un *liturgo:* las liturgias, es decir, los oficios gratuitamente asumidos por un particular (sobre todo con ocasión de las fiestas —y una de ellas, que es la organización de un festín, se llama precisamente *hestíasis*—), representan, en el sistema de la *pólis,* una adaptación y como una estatalización de la moral del don, que es anterior a este sistema, si bien está en cierto modo movilizada con esta intención. La *pólis* no es nada abstracto: su vida religiosa pone de manifiesto uno de los elementos de su estructura.

Su estructura, a través de este mismo compromiso, aparece no obstante como la que corresponde a una economía «discreta», dominada entre los griegos por el *suum cuique* que proporciona probablemente a sus primeros moralistas una definición de la justicia. Algunos rasgos propios de una terminología religiosa, relacionada con el hogar, no dejan de ser indicativos en este sentido. Una de las divinidades asociadas a Hestia en su santuario de Naucratis es Apolo Comaios (es decir,

[43] ARTEMID., *Oneirocr.*, II, 37.

el de las «barriadas», tipo de morfología que precedió a las de la ciudad y cuyo nombre sigue a veces unido a sus subdivisiones topográficas); no es quizá mera casualidad el que se encuentre en Enos, colonia de Tracia, a un Apolo que lleva precisamente el mismo nombre o poco más o menos, el cual preside las *ventas* de inmuebles[44]. El nombre de una divinidad, en Tegea de Arcadia, podría brindarnos una enseñanza de índole histórica: en torno a un hogar común, se encuentran agrupados unos altares en un emplazamiento dedicado a Zeus Clarios[45]; las vicisitudes de la palabra *klâros* son de todos conocidas: aplicada primero a una especie de feudo, designa en la época clásica una propiedad realmente individual o especie de patrimonio. Un hecho es cierto, en todo caso, al mismo tiempo que su arcaísmo preservado por la tradición: el primer acto del arconte de Atenas, que tiene un vínculo personal con la pritanía en que reside desde los primeros tiempos, consiste en mandar proclamar que «cada cual quedará, hasta el final de su magistratura, poseedor y dueño de los bienes que poseía antes de su entrada en funciones»[46].

Al estudiar en un fondo indoeuropeo las representaciones míticas relacionadas con el funcionamiento de la sociedad, Georges Dumézil mostró la oposición y alternancia de dos nociones, la de una economía «totalitaria» y la de una economía «distributiva»[47]: bajo unas apariencias muy bien definidas, y casi a la luz de la historia, el simbolismo de la hestia permite reconocer la antítesis de dos nociones análogas y, en este organismo de la *pólis* —frágil e inquieto como lo son todos los que la humanidad suele construirse—, el ideal al menos de su propia síntesis.

VII

Se trata, pues, de temas múltiples; la eminente calidad de nuestro simbolismo es la de ser polivalente. Además de esto, en esta materia psicológica que, a través de los testimonios de una Grecia ya clásica, se nos aparece casi en estado fragmentario, es posible vislumbrar las continuidades así como la manera en que, por ejemplo, los simbolismos alimentarios se pueden asociar, en la atmósfera de la fiesta, al sentimiento de la comunidad religiosa, al mismo tiempo que traducen un pensamiento de perennidad, de unidad social y hasta de disciplina y ordenamiento. Es algo que convendría volver a captar bien.

Volver a captar o también a situar. Mauss observaba que si, en el estudio del hombre en sociedad, estuviéramos solamente ante puras «representaciones colectivas», la «psicología colectiva» bastaría por sí sola

---

44 TEOFR. ap. STOB., *Flor.*, XLIV, 22 sq.
45 PAUS., VIII, 53, 9 (leyenda referida a una partición primitiva).
46 ARIST., *Const. de At.*, 56, 2; cfr. 3, 5.
47 *Mitra-Varuna*, pp. 155 sq.

para resolver los problemas. Pero hay algo más: está la sociedad propiamente dicha y, por tanto, la historia[48]. En el símbolo del hogar común, ya es de gran interés el que se afirme de manera especial una noción de solidaridad económica —y el que se afirme como fundamental—. Y es todavía de mayor interés el que las diferentes direcciones del simbolismo permitan descubrir un cierto nivel: la edad social que parece traslucirse en la fundación de los hogares, es aquélla en que se integra en una nueva unidad una economía de tipo individualista, cuyo espíritu queda más o menos excluido por las organizaciones que distinguíamos en un segundo plano: comunidades campesinas, «sociedades de hombres», realezas bienhechoras, etc. Momento que no pertenece a una «cronología abstracta». Tenemos la suerte de topar aquí con algo así como un hecho histórico, que la convergencia de datos literarios, lingüísticos e institucionales ha podido situar, en líneas generales, hacia los alrededores del 800 antes de Cristo[49]. Pues la fundación de los hogares fue primeramente el símbolo de la creación de la *pólis:* a pesar de su aspecto general en la época arcaica, revela algo así como un avance en madurez.

Momento de historia cuyo único recuerdo que queda es el hogar común, quizá por haber sido el signo de una mutación brusca. Lo cual explica la existencia, en la época clásica, de una cierta ambigüedad en su naturaleza: conserva algo de su sustancia religiosa, pero en un cuadro pensamental que no puede ser ya el mismo de sus orígenes. Las resonancias que percibimos en determinadas festividades que están en relación orgánica con el mismo, esa especie de *Stimmung* que se hubiera adormecido en brazos de la tradición, tienen que haber correspondido históricamente a una crisis. Presentimos una efervescencia religiosa en torno al nacimiento de la *pólis;* y también, en la penumbra de las leyendas o de las pervivencias, la acción de ciertos renovadores o de ciertas corporaciones que debieron servir de preludio a una «filosofía» política cuyo pitagorismo, por ejemplo, sería una especie de excrecencia[50]. Ambiente, pues, en que se plasmó con toda su fuerza emotiva esa idea obsesiva de *homónoia* —o concordia cívica— cuya expresión inmediata e imperiosa está constituida por el hogar común.

Pero tal vez deba esta novedad de la hestia a su naturaleza más o menos voluntaria un cierto ramalazo de mentalidad positiva. Es un hecho que el simbolismo del hogar —tan poco fecundo, sin duda, en *desarrollos* míticos— se nos aparece en la historia como desgajado de los contextos antiguos, por oposición a las formas de pensamiento que se revelan en los mismos símbolos que perpetúa. Los ecos ctonianos, a

[48] *Sociologie et anthropologie,* p. 287.

[49] V. EHRENBERG, «When did the Polis rise», en *Journ. of Hellenenic Studies,* 1937, páginas 147 sq.

[50] Es curioso que Zalmoxis, que pertenece al ciclo legendario de Pitágoras, recibiera del hogar común las leyes que dio a sus compatriotas: DIOD. SIC., I, 94.

pesar de persistentes aproximaciones, dejan de aparecer. Excluye el elemento de misterio, así como el de gobierno a base de secreto religioso, cuya reminiscencia no se ha extinguido completamente en una tradición marginal y bastante anodina. Es sinónimo de publicidad. La misma representación del espacio social que le es solidaria, representa también una novedad. Los hombres disponen de él a su guisa, como si se tratara de la ordenación matemática de un territorio sin mayor importancia[51]: el centro es arbitrario[52] y hasta teórico[53]; un hogar se desplaza según la voluntad, incluso en la leyenda[54]; las colonias siguen sin duda siendo fieles a la piedad que les ordena ir a por el fuego a las metrópolis, pero la colonización, que manifiesta en seguida su vitalidad cívica, acostumbra los ánimos al vacío del espacio. Constatamos además que las significaciones antiguas —que no son sin embargo tan antiguas— se han esfumado. Apenas si se vislumbra, en una tradición aislada, la concepción primitiva de un espacio estructurado en función de un centro: es la del *omphalós;* pero el único símbolo de centro que tenga una significación real no *representa* ya nada de este orden; así como tampoco se perpetúa el pensamiento —algo más constante en el *mundus* itálico y hasta en la Vesta romana— de un Tiempo solidario de este espacio mítico. Y si, dentro de una libre especulación, hay un valor cósmico que se le restituye a *Hestía*[55], el nombre de la misma no es ya sino el «exponente» de una concepción geométrica del universo.

Es preciso volver al principio. *Hestía* está en contacto con una realidad *política* a la que los griegos confirieron muy pronto el carácter de lo racional y casi de lo planificado. Su verdadero destino es el de haber servido de iniciación a un pensamiento que no la utiliza ya más que como un simbolismo reflejo. Ello se debe a que se ha dejado de necesitarla en el mismo funcionamiento de las instituciones en que se habían manifestado sus virtualidades primeras. En una práctica misteriosa en Delfos, se realiza todavía al lado del hogar un cierto sorteo —sin duda de magistrados[56]—; pero es una práctica aislada, y el significado religioso del sorteo no tardó en diluirse. En Atenas, el nombre de un tribunal, el de una formalidad introductoria de instancia, un determinado detalle de la legislación platónica... perpetúan el recuerdo de un vínculo sustancial entre la jurisdicción y el hogar; pero no es más que eso, un recuerdo.

---

[51] PLATÓN, *Leyes,* V, 745 B.

[52] ¿Dónde está la pritanía de Atenas? Se suele admitir que su emplazamiento varió con el transcurso del tiempo.

[53] Sobre la purificación de las asambleas por los *Peristia* —nombre derivado del de hogar— (ISTROS ap. SUID., *s. v.),* cfr. S. EITREM, *Opferritus u. Voropfer der Griechen und Römer,* pp. 177 sq.

[54] PAUS. VIII, 8, 4.

[55] En la tradición pitagórica: ESTOBEO, *Eclog.,* I, 468, 488; ARIST., *De coelo,* II, 13.

[56] PLUT., *Sobre la E. de Delfos,* 16 (cfr. R. FLACELIÈRE, en *Rev. Ét. anc.,* 1950, página 319).

Símbolo religioso por hipótesis, el hogar es algo más, sin duda, que una mera metáfora literaria; pero está en vías de serlo. En el momento de una crisis, tuvo el privilegio de traducir lo que estaba en el principio de la polis; pero el hito que representa arrastraba al griego en su propia corriente: se ven afirmarse con toda rapidez aquellas innovaciones del helenismo cuyo esbozo habíamos visto dibujarse precisamente en éste.

V

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

1

COSAS VISIBLES Y COSAS INVISIBLES[1]

Una nota del señor Schuhl[2] llamaba la atención recientemente con relación a una antítesis que vemos funcionar a menudo en el pensamiento griego (filosofía, reflexión científica, especulación religiosa) entre cosas «visibles» (φανερά) y cosas «invisibles» (ἀφανῆ, ἄδηλα). Dicha antítesis se encuentra igualmente en otros contextos, cosa que el mencionado autor no dejó de señalar: se encuentra en el plano jurídico en el que se define como una especie de dicotomía entre bienes aparentes y no aparentes (οὐσία φανερά, οὐσία ἀφανής). El encuentro es, cuanto menos, curioso. Quisiéramos decir unas palabras acerca de esta clasificación de los bienes; pues se trata también de un pensamiento que funciona en el derecho, con sus propios modos o «métodos», que no carecen precisamente de relación —ni tal vez tampoco de conexiones— con los observables en otras áreas.

Permitámonos primero, a modo de orientación, unas breves observaciones sobre un campo que no es el nuestro. En la documentación recogida por el señor Schuhl se pueden constatar tendencias muy diversas. Para ciertos pensadores, la oposición de lo visible y lo invisible posee más bien un valor relativo; ambas cosas se encuentran en el mismo plano, toda vez que se acusaría, en lo segundo, el sentido de lo negativo y de lo provisorio. Para otros, corresponde manifiestamente a una diferencia de niveles ontológicos, con lo «oculto» como realidad verdadera en oposición a lo «aparente». Se puede descubrir aquí uno de los

[1] *Revue philosophique*, t. 146, enero-marzo 1956, pp. 79-86.

[2] «Adela», en *Annales publiées par la Faculté des Lettres de Toulouse. Homo, Études philosophiques*, I, pp. 86-93.

temas del *Ensayo sobre los orígenes del pensamiento griego*. A pesar de todo, se puede reconocer una cierta primacía a la concepción de lo «invisible» como realidad absoluta. Ésta subsiste en un segundo plano, incluso para los más «positivistas». En el dualismo que sigue obsesionando al pensamiento griego, existe una intuición bastante marcada, que se puede ver incluso en este agnosticismo provocante que es el de los sofistas.

El dualismo en cuestión no es la filosofía la que lo ha inventado. Tiene sus antecedentes en la creencia y práctica religiosas. La adivinación, cualquiera que sean sus formas, juega con la posibilidad de una manifestación intermitente del mundo invisible; el tema de las cosas ocultas y luego reveladas es algo que aparece con frecuencia en los ritos; uno de los elementos capitales de los misterios es el de las «cosas secretas» que se «enseñan» en el punto culminante de la *epoptía,* y el «hierofante» lleva un nombre bastante elocuente. Cómo, históricamente hablando, se prolonga esta tradición de pensamiento en la filosofía de los comienzos, es una cuestión distinta. No basta con saber que la filosofía participa del mismo; parece plausible la hipótesis de un estado arcaico en que la *revelación* habría precedido a la enseñanza.

Pero una de las mutaciones más notables del helenismo es el que «transpuso» completamente el pensamiento que había heredado. En nuestro caso concreto, consiguió formar un pensamiento propiamente filosófico. Para Platón, que entiende la imaginación mítica como un ayudante, Hades, interpretado como mundo de lo Invisible, es un símbolo con mucha garra[3], pero símbolo al fin y al cabo. En un plano distinto —en una ciencia que oscila entre el empirismo y la teoría—, la mediación del *lógos* es igualmente garantía de inteligibilidad: al permitir la ilación de lo conocido con lo no conocido, el procedimiento de la analogía asegura el enlace de un mundo con otro. La antítesis subsiste como dato necesario, si bien su significado se desplaza. Estamos en una línea de pensamiento en que podría inscribirse perfectamente la fórmula de Bachelard de que «sólo hay una ciencia de lo que está oculto».

Una revolución tan total, no conviene olvidarlo, se produjo en un determinado medio humano. Otros planos ideológicos no fueron menos influenciados —incluso por el mismo movimiento—, y no sin que se produjeran algunos contactos. Indiquemos uno de estos contactos en concreto: se ha sugerido a menudo que la erística judicial había servido ya como esbozo de dialéctica; observación que parece fundada pero algo somera. Hay un punto sobre el que se puede insistir. Se trata de una noción fundamental, dentro de este pensamiento filosófico y científico, cuyos métodos han sido mencionados de pasada; es la del τεκμήριον, o sea, la de lo «aparente» entendido como «indicio» —en el sentido de que permite el paso de un ámbito a otro en pro de un razo-

[3] Compárese *Fedón* 79 a con 80 d.

namiento implícito[4]—. Ahora bien, el τεκμήριον pertenece eminentemente al mundo de los tribunales; está en el corazón de esa retórica que es «obrera de persuasión» en el debate judicial o cuasi judicial[5]. Si nos interesa a este respecto no es precisamente por autorizar la discusión o el pleito, sino por simbolizar a su manera un hito en la civilización jurídica. Tan pronto como el sistema primitivo de las pruebas decisorias da lugar a un régimen de libre administración de la prueba, la inferencia denominada racional de lo «visible» a lo «no visible (o sea, la del hecho al derecho) se convierte en constante y obligatoria. Con un objeto completamente distinto al de la ciencia incipiente, aparece un *método* análogo en dos planos de pensamiento y con el mismo nombre.

Pero volvamos a la distinción que nos interesa, la de los bienes aparentes y los no aparentes. Hay dos cosas que nos chocan por igual. Esta distinción es muy corriente; todos los discursos se refieren casi siempre a ella. Pero también es sumamente variable, por lo que los modernos han renunciado desde hace tiempo a fijarla[6]. Hay en ello algo paradójico y que se presta, por tanto, a ser materia de reflexión.

Hay una nota de Harpocration (v. ἀφανὴς οὐσία) que podría dar pie a pensar que el primer término se aplica a los inmuebles y el segundo a los muebles. Aparecen, en efecto, unos terrenos que son, por excelencia, bienes visibles (Lisias, XXIV, 2). Pero entre éstos, nuestros autores no tienen ninguna dificultad en incluir el mobiliario, los esclavos, etc. Las mismas cosas aparecen colocadas con distintos encabezamientos según los casos; por ejemplo, parece que se vería en el dinero, en ciertos momentos, el tipo exacto de los bienes «no visibles» (convertir en dinero una fórmula hipotecaria, ἐξαργυρίζειν, es volatilizarla); pero hasta una dotación bancaria que forme parte de una herencia podrá ser calificada, en ciertas condiciones, de bien «visible» (Dem., XLVIII, 22). La distinción ni siquiera responde a la de las «cosas corpóreas e incorpóreas»; la prueba la tenemos en un texto de Iseo (XI, 43) en que se enu-

---

4 Bajo este concepto es como lo estudia Aristóteles en la lógica. En la lengua corriente se emplea la palabra en el sentido general de prueba sacada de un dato de experiencia: este derivado (posthomérico) se desgaja muy pronto, ya en los testimonios más antiguos, de la noción que está en la base y que es la de signo de reconocimiento o de señal (y, en ocasiones, de símbolo eficaz, con lo cual entramos ya en el pensamiento jurídico; nótese el empleo de τέκμωρ en *Il.*, I, 526).

5 La sofística judicial opera con las nociones de εἰκός (verosímil), de σημεῖον (indicio) y de τεκμήριον (presunción). El último término es el más general. Será Aristóteles quien distinga y analice con fines lógicos (*Analit. Prim.*, 70 a-b), estudiando la transposición en el plano de la defensa (*Ret.*, I, 1357 a, 34 sq.). La retórica de los retores no iba tan lejos; pero todas estas nociones aparecen con ellos, por así decir, «laicizadas». Si bien lo estuvieron desde fecha antigua: la de σημεῖον aparece todavía en Antifón con un significado totalmente religioso (V, 81 sq.: se saca una prueba de inocencia del hecho de que el acusado no ha causado naufragio ni perturbación en los sacrificios).

6 Exposición algo fácil de la cuestión en BEAUCHET, *Hist. du dr. privé de la rép. athen.*, III, pp. 13-21; cfr. LIPSIUS, *Das attische Recht u. Rechtsverf.* p. 677. Véase igualmente E. WEISS, *Griech. Privatrecht*, pp. 173, 464, 491.

meran desordenadamente los elementos de un patrimonio: tierra, casas, créditos, muebles, ganado, géneros, cobros de préstamos de amistad; «sin hablar de lo restante, que los adversarios no declaran (οὐκ ἀποφαίνουσιν) y por no mencionar sino la fortuna aparente (τὰ φανερά) reconocida por ellos». Es un caso extremo; pero no cabe duda de que la doble noción está relacionada sobre todo con la facultad, que se tiene o no, de disimular un determinado bien; depende de las circunstancias. La vemos empleada concretamente en situaciones bastante bien definidas: cuando se trata de una herencia, con respecto a la cual pueden estar los derechohabientes más o menos informados o presumir ciertas distracciones; cuando se trata de impuesto sobre la renta o de liturgias, en los casos en que la polis no puede llegar más que a la fortuna ostensible; o cuando se trata igualmente de confiscaciones, que sólo se pueden incluir en esta categoría de bienes.

Total, una distinción lo menos definida posible y esencialmente pragmática. Pero podemos sospechar que no es arbitraria en su principio lo mismo que lo es en sus aplicaciones, y que tiene una razón de ser fundamentalmente diferente de las meras contingencias de un reparto de herencia o de las indiscreciones de la fiscalidad; ello viene sugerido por la idea de una dicotomía propiamente dicha. Además de esto, es posible descubrir a veces, en los datos someramente mencionados, algo así como los lineamientos de concepciones jurídicas[7]. Si bien ocurre que las discreciones de pensamiento son múltiples, hay un vocabulario técnico que parece querer constituirse, pero sin conseguirlo. Es la historia de una categoría fallida, pero que no por ello carece de interés.

Primero, porque en ella se afirma un modo clasificatorio; más precisamente, una de esas «oposiciones» binarias que son fundamentales en diversos tipos de pensamiento, y sobre todo en derecho. Se encuentra casi de manera general una distinción (o varias distinciones en perspectivas diferentes) entre *dos* clases de bienes. Es, sin embargo, de gran importancia observar que dichas clases corresponden a menudo —por no decir en principio— a diferentes grados de valor. Es lo que aparece, en los orígenes del derecho romano, en los términos *familia* y *pecunia*, e incluso en *res mancipi* y *nec mancipi*.

Para captar bien la razón profunda del dualismo en Grecia, hay que ponerse a considerar la noción de «bienes». Ésta tiene dos polos. Uno de ellos aparece en las fórmulas de Aristóteles, en *Et. Nic.*, IV, 1119 b 26: «Llamamos bienes (χρήματα) a todo aquello cuyo valor viene medido por la moneda». Noción abstracta, cuantitativa y econó-

[7] Es preciso señalar también —de pasada— que, en una fase arcaica de derecho, el juego de las nociones está relacionado con procedimientos concretos: no se reivindican de la misma manera cosas aparentes que cosas no aparentes; y el hecho de poder reivindicar cosas aparentes implica un cierto progreso del pensamiento abstracto, exactamente correlativo al de la justicia organizada.

mica. Hay otra serie de palabras; son éstas palabras más o menos concretas, pero al fin y al cabo concretas. La οὐσία es algo sustancial y generalmente individualizado: suele referirse a un patrimonio. Pero, ¿qué es un patrimonio? Hay otros términos igualmente instructivos: οἶκος designa también este conjunto de bienes, al mismo tiempo que la unidad social de la *domus* idealmente perpetuada en la serie indefinida de los descendientes, según una concepción de las *Leyes* de Platón dejan bien en claro: el οἶκος o «casa» es a la vez la familia y el bien familiar. A éste se puede aplicar especialmente el término de κλῆρος. Término aún vivo en el siglo IV, pues significa técnicamente la sucesión, aunque tiene toda una historia aparte; en efecto, designó en un principio un «lote» —o asignación de tierras, en condiciones de la vida social que cambiaron de modo considerable posteriormente—; quedó fijo en la noción de bien familiar —o bien «que no sale de la familia»—, el cual sigue siendo inalienable, todavía en tiempos de Aristóteles, en una gran parte de Grecia; noción igualmente cuya pervivencia teórica está probada por la persistencia de la palabra. Pero, ¿cuál es su contenido? La «propiedad» más antigua es sin duda la propiedad de la tierra, la cual sirve de marchamo —e incluso de condición a veces— de la ciudadanía. Es algo privilegiado, en cierto sentido, por tratarse de una propiedad que pertenece a una familia.

Es además éste el bien «visible» por excelencia. Es el único que contemplara en el principio la legislación sucesorial, pues los otros formaban parte de las donaciones» de carácter individualista: al margen, en privado y de manera más o menos secreta. El ideal de un patrimonio de pupilo consistió siempre en poder convertirlo eventualmente en «fortuna visible» (Lis. XXXII, 23; Dem. XXVIII, 7), pues se trata de un οἶκος que es preciso perpetuar. Si las confiscaciones cayeron inmediatamente sobre el bien visible, es porque se quería destruir, junto al culpable, la unidad social que representaba. Un pleiteador argüirá que su familia no puede «responder» ya cara al Estado porque las desgracias de la época le han hecho perder la honorable φανερὰ οὐσία que poseía antes (Lis. XX, 22 sq.). Lo que aquí importa no es tanto la posibilidad de «evasión»; además, en la cosa evocada, cuenta menos la calidad sensible que el coeficiente afectivo. Se habla también de «bienes al sol»; se da por supuesto que un sentimiento que no se ha esfumado todavía en nuestra humanidad pudo tener una gran fuerza para el griego, sobre todo para el ateniense, de la edad clásica. Sus resonancias religiosas no debieron extinguirse totalmente, ni demasiado pronto.

Lo que ocurre es que este pensamiento se desgastó mucho. Tan pronto vemos patrimonios considerables que no contienen prácticamente bienes hipotecarios como otros que consisten, en su mayor parte, en sólo finanzas. Por limitado que fuera el desarrollo económico, la economía hizo mella, sobrepasando incluso los niveles ordinarios. Al final, hasta la tierra se puede alienar. Todo se cuenta en dinero; y Aristóteles, independientemente de sus preferencias teóricas y sentimen-

tales, se vio obligado a definir la riqueza en términos de materia neutra y homogénea. Es verdad que en este punto se habría podido concebir una dicotomía de tipo propiamente jurídico: entre muebles e inmuebles, cosas propias y adquiridas, cosas corpóreas e incorpóreas, derechos reales y derechos personales... A veces vemos orientarse el pensamiento en esta dirección; pero, en definitiva, se puede decir que los griegos no conocieron nunca semejantes categorías. Siempre tuvieron, instintivamente, el sentido de un cierto dualismo; pero resulta difícil traducirlo al modo conceptual, ya que los dos términos no serían del mismo orden: entre una propiedad en sentido verdaderamente «patrimonial» y otra propiedad en sentido puramente económico, era imposible hallar una equivalencia. De ahí procede la incertidumbre y la arbitrariedad de la terminología que los griegos conservan, primero por ser ante todo muy conservadores a su manera, y también porque no se preocupan demasiado de racionalizar ni de «hacer» derecho.

De cualquier manera, esta especie de tensión que hemos observado tuvo sus resultados positivos y de gran trascendencia para el *ejercicio* del pensamiento abstracto. Dentro de la serie algo abigarrada de nuestros textos, hay una especie de antítesis bastante clara entre los bienes que se aprehende materialmente y los créditos de todo tipo[8] (Iseo VIII, 35; Isócr. XVII, 7; Dem. XXXVIII, 7); en oposición a las *res corporales*[9] que son lo visible, lo invisible se convierte en esa cosa ideal, concebida, imaginaria, que es el *derecho*[10]. Dualismo muy significativo, que los griegos expresan a veces de manera distinta pero no menos expresiva: un crédito que no estuviera respaldado por una hipoteca (gracias a lo que participaría de lo sólido), lo mismo que un crédito que no fuera más que crédito, equivaldría a algo «en el aire» (μετέωρον)[11]. Ello no quiere decir que se trataría de algo ineficaz; pero lo invisible

---

[8] El dinero está concebido como fianza virtual: depositado en manos del banquero (depósito «irregular», es decir, que no está sujeto a la presentación de las mismas «especies»), puede trabajar; como en la práctica moderna, el banquero lo invierte por su lado (y a veces incluso a medias con su cliente). Conviene hacer una distinción entre bienes «terrestres» y «marítimos» éstos son, en oposición a los ἔγγεια (inmuebles o hipotecas de fincas: DEM., XXXVI, 5), los ναυτικά (LIS., fr. 8 *aparas;* [DEM.], XXV, 12), bienes empeñados en el comercio marítimo que tiene como instrumento esencial —el préstamo a la gruesa— el tipo de la operación *aleatoria*.

[9] Destaquemos entre paréntesis, con respecto al concepto romanista de «cosas corpóreas» e «incorpóreas» (GAIUS, *Inst.*, II, 13), una de esas interferencias que nos interesan: la filosofía estoica pudo entrar por mucho en la formulación jurídica.

[10] La forma extrema de esta oposición —al menos no está prohibido sugerirlo— sería la del dualismo no hace mucho definido por E. Lévy entre el régimen de la posesión y el del valor. A decir, verdad, E. Lévy mete en el primero, junto a la especie típica de la propiedad, el crédito bajo su forma más antigua; no obstante, añade lo siguiente (*Les fondements du droit*, p. 88): «mais quelque chose de la valeur est déja dans le droit (de créance)». Entendemos por ello algo que es del orden de la «expectativa» o de lo representado por oposición a lo percibido y a lo poseído; concepción que se afirma entre los griegos en beneficio de la antítesis tradicional entre lo visible y lo invisible.

[11] Ley de Éfeso, en *Inscr. jur. gr.*, n.° V, l. 42.

recobra aquí, en un nuevo plano, un significado positivo —e incluso algo del valor inquietante que va unido a la palabra—: el mundo nuevo en que se introduce no carece de misterio. El personaje que lo simboliza es el banquero, ya muy activo entonces; banquero que es, por vocación y en el sentido propio de la palabra, un encubridor (Iseo VIII, 1; Dem. XLV, 66), así como un artífice de fantasmas: un divertido pasaje de Isócrates (XVII, 7) muestra bien cómo el juego de las operaciones bancarias puede dar al traste con la «apariencia», «haciendo ver» en un acreedor real a un deudor ficticio.

Para terminar, quisiéramos volver con pocas palabras a la filosofía —¿no se impone esta transición por sí sola?— y plantear el siguiente problema: ¿qué significa, entre otras cosas, ese paralelismo que constatamos entre la especulación y el derecho en cuanto al modo clasificatorio y en cuanto a la misma expresión? Conviene dejar siempre un sitio reservado a los encuentros accidentales de vocabulario; de manera particular, sería absurdo pensar en una transposición en un sentido u otro. Pero quizá existan también relaciones más sutiles por descubrir. A veces se dan ósmosis secretas entre los significados de una misma palabra, por singularizados que se encontrasen en las «lenguas especiales».

En uno u otro ámbito, se ha podido reconocer, en el fondo, un juego de oposiciones entre valores. No cabe duda de que, al pasar del uno al otro, la dialéctica de lo visible y lo invisible implica una inversión. Se puede decir que, ante todo, la fortuna visible es la fortuna «real» (palabra que ha pasado al derecho), y no que el ser invisible es el ser verdadero. Pero lo esencial es siempre el valor y la oposición. Hay otra palabra que conviene retener; es la οὐσία; palabra que designa precisamente la mismísima fortuna.

La palabra οὐσία pertenece también, de manera completamente independiente, a la lengua filosófica. No desde muy antiguo, según parece; es también probable que el empleo jurídico —bien establecido ya a mediados del siglo V, como lo prueba Heródoto— fuera anterior a aquél. Sin embargo, desde Platón por lo menos, aparece usado generosamente. Ahora bien, el *Sofista* da pie a una observación bastante curiosa. La palabra aparece, por cierto, con bastante frecuencia, figurando, en alternancia con τὸ ὄν, para designar la sustancia del Ser. El sofista, por su parte, simboliza el no-ser, o, más exactamente, vive de él. Y entre los intentos de definición de un personaje tan huidizo e inasible, hay tres (es decir, la mitad) que tienen relación con la actividad mercantil. Con respecto a ésta, el caso del sofista representa incluso una movida hacia el límite, pues el sofista trafica con una mercancía que es la ilusión y la nada. Él es símbolo en los dos planos.

No es necesario recordar, en Platón, una actitud que nunca varió en el orden social, y que es de oposición decidida a las modernas formas de la economía. Cuando pasa de la utopía de la *República* al ideal de las *Leyes*, lo hace para constituir la propiedad familiar —el κλῆρος— en

unidad indivisible, inalienable y perpetua. Ella es la verdadera propiedad, ante la cual los demás bienes no pasan de ser accesorios. También es propiamente sustancia. Por lo demás, no habrá verdadera moneda en la ciudad de las *Leyes:* la función comercial, en el sentido más amplio de la palabra, está excluida; sabemos además que, para Platón, ésta se halla «del lado» del ἄπειρον. Hay como un reflejo de ontología en la representación de lo social. Pero, ¿no se podía decir igualmente que, por una y otra parte —en la misma ontología y en la «sociología»— se dan exigencias análogas y oposiciones de valor comparables? De hecho, el término privilegiado en cuanto a la propiedad es aquel cuyo valor es, en el fondo, de esencia religiosa, mientras que los otros «bienes» son del orden de lo profano y, por tanto, de lo sensible. La filosofía platónica nos permite descubrir, pues, la existencia de un cierto paralelismo.

En otra perspectiva, se nos podría ocurrir quizá una correspondencia muy general. Sobre las nociones de lo visible y lo invisible, el pensamiento no ha dejado casi nunca de trabajar; estas nociones tienden a intelectualizarse en los dos planos. En el de la filosofía, nos percatamos de ello al observar el punto de partida, que no es otro que una intuición bruta —inmediatamente dada en lo «aparente», pero susceptible de suministrarse en lo «oculto» por medio de una revelación[12]—. Con Anaxágoras, Demócrito y Platón, el juego se vuelve algo más sutil. Pero, por mucho que el trabajo, en otro orden de pensamiento, siga siendo inconsciente y bastante anárquico, aparece orientado en el mismo sentido. Hemos hallado un representante de lo «invisible» en la misma concepción del derecho como cosa ideal, distinta de su objeto y reconocida como relación: en beneficio de una antítesis tradicional, vemos aflorar esta idea de relación, impersonal y abstracta, que está en el mismísimo corazón del pensamiento jurídico. Y si se puede admitir que el advenimiento de este pensamiento representa un hito en el avance del helenismo, no es indiferente el observar la misma línea de desarrollo en los dos ámbitos, tan diferentes por cierto, a que se ha aplicado la distinción de lo visible y lo invisible[13].

---

[12] Se puede reconocer todavía algo de esta situación en la ontología de Parménides en que el elemento primordial es el de una adecuación casi material entre pensamiento y ser. (Pero existe también una forma antigua de pensamiento jurídico en que el derecho no se distingue de su objeto; dicha forma subsiste en realidad junto al derecho real por excelencia —el de la «propiedad», que se confunde con la cosa poseída.)

[13] Estas someras indicaciones sirvieron de material, en una primera aproximación, para una ponencia en la *École Pratique des Hautes Études.* En estos casos siempre se suele deber mucho al auditorio. Expreso mi agradecimiento en particular a J.-P. Vernant por las sugerencias que me hizo en la última parte.

2

LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA [1]

El problema de los orígenes de la filosofía griega es parte de un problema general, el de la formación del mismo helenismo, el cual es un elemento capital entre los que han nutrido nuestra civilización. Y esta parte del problema reviste un interés especial. Ante todo, la filosofía griega se halla en el punto de partida de lo que llamamos la filosofía sin más; esa actividad espiritual por la que la razón humana, enfrentada a sí misma, tiende a definir, en lo que puede columbrar, una concepción del mundo y del lugar del hombre en el mismo. Fue primeramente en Grecia donde se configuraron los cuadros de la reflexión filosófica, y es un tópico muy extendido el observar que la posición de los problemas esenciales no ha cambiado mucho desde entonces. Además, aun suponiendo que la especulación helénica se hubiera convertido para nosotros en letra muerta, deberíamos todavía reconocerle un inmenso valor histórico, por el hecho de haber posibilitado la ciencia propiamente dicha, o al menos una concepción audaz de la misma. No es pura casualidad el que tanto una como otra estuvieran asociadas en un principio y más o menos confundidas, así como el que no se haga la historia antigua de una sin hacer historia antigua de la otra. Podemos pensar que las primeras imaginaciones filosóficas, por aventuradas que nos parezcan y por poco que duraran, no fueron por ello menos necesarias para dar consistencia y solidez al ente teórico del conocimiento. La búsqueda de la verdad científica, tal como la entendemos desde los griegos, necesita, por así decir, de una conciencia tranquila; cosa que

---

[1] *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n.º 183, oct.-dic. de 1945, páginas 1-12. (Conferencia dada en el Institut des Hautes Études Marocaines.)

garantizaba la filosofía al asignar a la explicación racional una realidad inteligible en derecho, por la que la ciencia podía superar a la vez el pragmatismo de las técnicas y la subjetividad del sueño.

¿En qué condiciones se fijaron estas preferencias de la inteligencia? Solemos hablar de razón, de verdad racional, etc., y tales palabras caracterizan efectivamente al helenismo tal y como nos lo representamos en líneas generales. Pero quisiéramos aquí más bien ocuparnos de los orígenes; y los orígenes, en cuanto que son antecedentes, no pertenecen precisamente a ese orden. Hasta hace cierto tiempo, se les hacía poco caso, por parecer algo inalcanzable; por eso, con respecto al helenismo, ha predominado durante mucho tiempo la idea de que hubiera surgido *ex nihilo*. Fueron necesarios descubrimientos de primordial importancia para que se pensara que Grecia tenía tras ella un pasado muy largo. Entonces empezaron a hacerse preguntas sobre sus orígenes y, sobre todo, se quiso saber de dónde venía la filosofía. Recordemos en este sentido el libro que Nietzsche había empezado a escribir sobre el «nacimiento» de la filosofía para formar pareja con *El nacimiento de la tragedia*. Según lo que nos ha llegado, podemos ver que Nietzsche trataba en definitiva sobre las primeras filosofías interpretadas por él según la moda romántica y schopenhaueriana, que era la suya en aquel momento. En cambio, han habido estudios positivos con el fin de definir qué esquemas pudieron suministrar a la filosofía naciente las concepciones míticas, la práctica religiosa y las formas mismas de la sociedad. Pero en todo ello no se trata sino de nociones que son propias de la misma filosofía y de las que se busca una explicación histórica. Por mi parte —*ne sutor ultra crepidam*—, no consideraré más que un aspecto de la cuestión de los orígenes: nos interesaremos por el filósofo en cuanto especie humana, por el comportamiento de esta especie en algunos de sus primeros representantes y por la idea que se hace el filósofo de sí mismo y de la que se hace la gente sobre éste.

Para los presocráticos —es decir, en el período que va desde finales del siglo VII hasta mediados del V—, la filosofía es ya, en muchos aspectos, una filosofía en el sentido moderno de la palabra. Sin embargo, se presenta a veces bajo formas o con expresiones que nos resultan algo desconcertantes. Tomaré como punto de partida el preludio que se ha conservado del poema filosófico de Parménides —filósofo de fecha no tan remota; no es imposible que hubiera conocido a Sócrates—. Es notable además el que su obra esté en verso: índice quizá —lo vislumbraremos igualmente en otro ejemplo contemporáneo— de que no quiso privarse, para la exposición de su doctrina, de un procedimiento tradicional de encantamiento. Observemos que la filosofía de Parménides, que es una filosofía del Ser en sí, es una de las más abstractas que imaginarse pueden; contraste éste que tiene más importancia de lo que parece. Pero veamos dicho preludio. El poeta cuenta que fue arrebatado en un carro conducido por las hijas del Sol, sobre la vía de la diosa que dirige sólo al hombre que sabe, hasta las puertas en que se

separan los caminos de la Noche y del Día, cuyas llaves guarda Dikê (la Justicia). Las puertas se abren, la diosa lo acoge con amistad y le revela las vías de conocimiento, tanto la que conduce a la Verdad como la de las opiniones ilusorias de los mortales (las cuales no dejan por ello de constituir, en la obra de Parménides, el objeto de una parte especial y de una exposición sistemática).

De este extraño relato, cuya letra hemos respetado, nos quedaremos en primer lugar con una concepción capital: la apercepción de la verdad filosófica aparece representada, al menos en la forma, como una revelación que se produce al final de un viaje místico. ¿Es esto el mero producto de una imaginación arbitraria y gratuita? Sospechamos en seguida no se ha puesto a inventar según su capricho. ¿Estamos simplemente ante una representación poética? La seriedad del filósofo apenas si nos deja pensar en un procedimiento puramente literario. Resultaría difícil sostener, naturalmente, que Parménides hubiera tenido realmente, y tal como lo narra, esta experiencia mística o que, lo que equivale a lo mismo, se hubiera imaginado sinceramente que la había tenido. Pero, entre la sinceridad sin reservas y la literatura que no es literatura, existe toda una gama de estados de creencia. El problema está en saber lo que pueden conservar aquí las imágenes en cuanto a fuerza efectiva y práctica. No se puede aportar ninguna respuesta positiva sin examinar primero los posibles precedentes de esta imaginería.

Es indudable que los hay, como ya hemos podido indicar. Sabemos que, en la época arcaica, existió toda una literatura de Apocalipsis. Existió, sobre todo en los círculos que calificaríamos de «órficos», el tema de una *Bajada a los Infiernos* con el que el prólogo de Parménides no carece de analogías. Existió también el tema de un *Viaje al Cielo,* en el que nos hace pensar más directamente nuestro texto y que, antiquísimo sin duda alguna e influenciado posiblemente por la imaginación oriental, tuvo una fortuna tan duradera como el otro. La cuestión de saber si en el texto de Parménides es uno o el otro el que influye mayormente, puede resultar vana, ya que se pudo dar con toda verosimilitud una síntesis de imágenes. Lo esencial es que el tema fantástico no es producto exclusivo del filósofo, sino que le preexiste. Otra cosa que conviene resaltar es que no se trata sólo de determimadas concepciones míticas, conocidas como tales: el Carro, las Puertas, las Hijas del Sol, Dikê; es esencial, sobre todo, la utilización y organización de este material de imágenes en ciertos medios místicos, a cuya tradición obedece sin duda nuestro filósofo. Nada lo muestra mejor que una serie de representaciones con las que se comenta la famosa alegoría platónica de las almas que se esfuerzan por seguir a los carros de los Dioses: se trata de escenas grabadas sobre anillos de oro etruscos, en que se puede reconocer el equivalente de una visión órfico-pitagórica. Se podría casi decir que de acuerdo con antiquísimas ilustraciones que habría que ir a buscar a la Creta de Minos, el viaje de un bienaventurado sobre un carro mítico precedido de una sirena, o acompañado de

una mujer que corre a su lado, o de un demonio alado que le enseña el camino.

¿Analogía exterior? Ciertamente que no. El parentesco de la imaginación denuncia aquí la existencia de algo mucho más profundo; lo que importa constatar es cómo la tradición mística que organizaba estas imágenes en pro de una doctrina soteriológica pudo desviarse, sin dejar de ser mística, hacia una significación filosófica. Hay en Parménides una representación que se utiliza con dos fines en este preludio; es la de la Vía; la volvemos a hallar en otros contextos, de manera no menos obsesiva. Hubo de tener una correspondencia real en los misterios. Si la consideramos en conjunto, se nos aparece bajo una forma múltiple: la del camino que conduce a la bienaventuranza, la del camino que conduce a la revelación, la del «camino de vida» y la del «camino de búsqueda». Un pensamiento discursivo se pondría aquí en seguida a distinguir y analizar, con el posible riesgo de adulterar el sentido. La imagen, que es por excelencia una imagen de misterio, se refiere en principio a la dicha que puede seguirse después de la muerte terrenal. También se refiere a la iniciación que asegura este privilegio y que, en el simbolismo de los misterios, aparece sentida como una muerte seguida de resurrección. De manera no menos espontánea, hace pensar en la norma de vida que, en las cofradías de tipo órfico y pitagórico, constituye una condición y una garantía de salvación. De manera parecida, la idea de revelación, asociada a la imagen del «camino de búsqueda», se halla en trance de convertirse, para el elegido solitario seguro de su propia verdad, en la de un conocimiento que es ya, propiamente hablando, conocimiento filosófico. Es el caso de Parménides.

Nos vemos conducidos, así pues, a establecer la hipótesis de que se darían unas transposiciones de un pensamiento místico a la filosofía propiamente dicha. Procuremos definir en qué consisten.

Parménides es un caso único, por no decir privilegiado. En él toma forma la noción del filósofo en cuanto ser completamente separado, como si se tratase de un elegido. Estrechamente vinculada a esta noción se encuentra la de una revelación que sirve de preludio a lo que llamaríamos una teoría del conocimiento. Ésta implica, a su vez, lo que antes se llamaba una psicología en sentido metafísico o, más exactamente, místico. Ahora bien, se puede ver en todo esto como un dato de la filosofía naciente y hasta de toda una tradición filosófica; cabe, pues, proceder a la investigación de un significado original.

Que el filosófico se presente como un personaje singular (y superior), no es sólo un tema que Platón se complacerá en desarrollar en diversos sentidos —particularmente para relacionarlo, en el *Fedón*, con una disciplina de ascesis—; es también una realidad, quiero decir, una creencia firme por parte de los interesados y algo así que estaría confirmado por la aceptación u hostilidad del medio social. Los adeptos de las filosofías postaristotélicas (que son el equivalente de una religión

privada) se preocupan por no parecerse al resto de los humanos. En cuanto a los más antiguos filósofos, basta con pensar en un Empédocles o un Heráclito, en el aspecto fastuoso del primero y en el aislamiento arisco del otro, y con referirse en general a la literatura anecdótica, para darse cuenta de que debieron buscar un estilo de vida bastante personal. Si bien quedan por hacerse constataciones mucho más instructivas al respecto.

Según lo que se suele decir corrientemente, el nombre de filosofía fue creado, tal vez para desmarcarse de otra escuela de «sabiduría», por Pitágoras; la única realidad que nos es accesible bajo este nombre de Pitágoras, es la de los pitagóricos, o sea, una cofradía que fue primero esencialmente mística. Esta palabra sugiere para ellos, en un empleo que se podría llamar consagrado, un modo de vida ascética que es una preparación a la muerte. Es muy curioso, y no menos característico, el que el mismo término que debía aplicarse a la especulación puramente intelectual naciera en una «escuela» que estaríamos dispuestos hoy a colocarla fuera de la filosofía. Pero es un hecho que, entre los primeros pitagóricos, la idea de filosofía se constituyó sin duda por oposición a la de secta religiosa, pero ciertamente siguiendo su mismo modelo. Es verdad que los pitagóricos no tienen «misterios», pero es posiblemente porque la «filosofía» es ya uno para ellos. Así pues, es en la tradición del pitagorismo donde hallamos asociadas a la palabra, y singularmente esclarecidas en sus orígenes, unas nociones que acabarán banalizándose muy pronto, o mejor laicizándose, pero que, en su punto de partida, no pueden entenderse si no las relacionamos con una disciplina de cofradía. Un tópico de literatura pitagórica, y que se remonta a muy antiguo, recuerda la jerarquía admitida entre los miembros de la escuela según su grado de adelantamiento (que correspondía manifiestamente a los diferentes grados de iniciación en los misterios): en la cima de la jerarquía se encuentra el que es calificado, según testimonio de Varrón, de *beatus,* noción ésta que se descompone en las de *doctus, perfectus* y *sapiens. Sapiens* corresponde a un término comparado con el cual resulta el de «filósofo» un eufemismo inspirado por un escrúpulo religioso. *Perfectus* traduce ciertamente el término griego que significa a la vez la más alta consumación e *iniciación. Doctus* hace referencia a la «ciencia» que puede ser ya, en parte, la de los Números, pero ciencia cuya concepción es bastante particular, por transmitirse al interior de una secta, bajo la disciplina de guardar secreto, y por la iniciación precisamente a una verdad de misterio. Pero el término *beatus,* a pesar de su aparente banalidad, no es por ello menos interesante. El término *eudaimôn,* su equivalente en griego, hará fortuna en la filosofía griega; es sabido que las morales griegas son «eudemonistas», es decir, que persiguen el bien soberano que, para el individuo, se confunde con la felicidad. Pero estos conceptos, en filosofías más o menos intelectualistas, se nos aparecen algo empobrecidos y como secos si los comparamos con las nociones que evocaron en un principio en un me-

dio en que la felicidad, «coronación de la ciencia», no era otra cosa que la beatitud en la inmortalidad —liberación, para algunos, del *daimôn* divino que está en nosotros—. Así pues, no nos asombra ya el saber que el distintivo del bienaventurado para los pitagóricos es el don de adivinación en el que alcanza la «ciencia» su debido cumplimiento.

El interés del pitagorismo es el hacernos vislumbrar una tradición de sectas místicas a la que la filosofía debió no sólo un vocabulario y metáforas, sino una dirección de pensamiento en sus orígenes. Conviene añadir, puesto que nos interesa sobre todo la idea de una gracia de estado, que esta tradición se recogió en una edad arcaica por parte de unos aislados portadores de una misión que se atribuían ellos mismos, hombres que apenas conocemos si no es a través de la leyenda y que parecen estar inmersos en la misma vena de pensamiento religioso, si bien son igualmente, en ciertos aspectos, auténticos precursores del filósofo; pues si éste aspira normalmente a fundar una escuela, es decir, a reconstituir lo equivalente a una cofradía, se distingue sobre todo por sus audacias en solitario. A esta clase pertenecen los Abaris, los Aristeas, los Epiménides, los Hermotinos, y otros muchos más a los que se podría todavía añadir un Ferecides, que es ya un modo de ser filósofo. Individuos todos que hacen el oficio de purificadores y de adivinos, pero a los que se atribuye también un cierto magisterio en el ámbito de la teología y la cosmología. Conviente resaltar que, en su misma leyenda, tienen bastantes puntos en común con Pitágoras.

¿En qué consiste el privilegio que proclaman y con el que se acreditan? Es doble y uno: están en contacto directo con la divinidad; y este contacto se manifiesta en la revelación milagrosa con que han sido gratificados.

La primera de estas nociones se acopla perfectamente con el pensamiento de las sectas místicas, en que constituye un pensamiento central. Se trata por lo menos, en virtud de ciertos ritos y de una ascesis particular, de «hacerse semejante a la divinidad». Pero se mira más alto todavía. Para los verdaderos elegidos, el «camino de vida» es un medio de divinización; «de mortal, te has convertido en dios»: tal es la convicción que comparten los adeptos de una cierta cofradía con relación al más allá. Por otro lado, Pitágoras aparece como una divinidad encarnada. Y Empédocles se declara, a su vez, en «dios y no mortal». La filosofía posterior se hará eco de las fórmulas de la mística, en el caso de un Platón y un Aristóteles, y más tarde todavía. Aplicadas al filósofo, expresiones como la de *théios anèr,* «hombre divino», conservan aún en el platonismo algo de su virtud primitiva.

Hay otra expresión platónica que llama la atención sobre la índole del privilegio, que es a la vez la consecuencia y garantía de una dignidad eminente. Es la expresión *théia móira,* o «parte divina», que designa una especie de elección de que es objeto el filósofo. Se refieren en particular a la aptitud para el conocimiento filosófico y al don que la hace posible. Ahora bien, cuando Platón quiere hacer presente y viva la idea

de este conocimiento, recurre a la comparación con el misterio: la verdad es percibida por medio de una especie de *epoptía*, es decir, en una visión análoga a la reservada a los misterios del más alto grado. Y también con el platonismo, inspirando alegorías o mitos que se han hecho famosos en el *Banquete* y en el *Fedro;* en la primera filosofía heredada por Aristóteles, aparece igualmente con la forma de una teoría que asocia la intuición a la iniciación y al «entusiasmo». Hay en ésta una corriente de pensamiento que va hasta el neoplatonismo, bien entrada ya la era cristiana. Tampoco está prohibido subir en la dirección inversa; no es insignificante el que Platón compare implícitamente el entusiasmo filosófico con otras especies distintas, entre las que destaca la de los adivinos fundadores de iniciaciones. Lo que fomenta o produce el entusiasmo es la visión; y el don de la visión es propio de los antiguos inspiradores cuya herencia, apenas conocida, pudo transmitirse gracias a los filósofos como Parménides, recurriendo ya a una marginación a medias filosófica. El mismo detalle tiene ya su valor, y la persistencia de las imágenes es ya un buen indicio: la alegoría de la caverna, en la *República,* debe mucho al recuerdo de las grutas divinas que habían sido la sede de revelaciones a grandes videntes. Pitágoras había inaugurado su misión en la de Ida; y no hay una distancia tan grande entre Pitágoras y ese Parménides, quien —también en un antro cretense— había sido favorecido con enseñanzas divinas en el transcurso de un sueño de milagrosa duración. Lo que se prolonga hasta Platón, al menos en el plano del mito, es el ideal de una Visión que es, digámoslo al fin, la visión de «otro mundo».

Con un Parménides, como hemos visto, tiene lugar ya una cierta transposición filosófica: el mito de la revelación no se queda solamente en la poesía, ni lo es tampoco completamente. El suyo es esencialmente el mito de un viaje del alma. Bajo una forma que podríamos calificar de materialista, posee manifiestos antecedentes en la leyenda de los videntes estáticos. El alma de Epiménides dormido había abandonado el cuerpo para elevarse al cielo. También se dice que tenía el poder de escaparse según su voluntad para ir a conversar con los dioses. También vemos cómo las almas de otros inspirados de la misma época eran almas vagabundas. Pero, con respecto a Epiménides, se añadía que había vivido varias veces, lo que, en este medio, no parece ninguna originalidad particular. La idea de las migraciones del alma se amplía y se define a la vez en la de sus transmigraciones. Nos encontramos aquí con una concepción que podría parecernos algo así como una fantasía arbitraria y aislada, pero que, en realidad, ocupó un lugar en toda una especulación religiosa, desempeñando un importante papel en la elaboración de una de las ideas clave de la filosofía. Se puede afirmar que la doctrina de la denominada metempsícosis, en la edad que precedió y preparó la de la filosofía, constituyó el cuadro principal, y sin duda históricamente necesario, en que se originó la noción del alma como algo distinto e independiente del cuerpo. No es que esta noción «mís-

tica» fuera radicalmente inédita antes de los pitagóricos y adlátares; pero el hecho es que con ellos se consumó un hito decisivo. Digamos algunas palabras más sobre esto.

No cabe duda de que los primeros helenos heredaron de sus antecesores o precursores una representación del «alma» análoga a la que hemos podido conocer gracias a la etnología; la idea del *doble* se perpetúa todavía en Homero. Pero éste da testimonio también de que, en un cierto mundo griego —en el mismísimo que dio la nota dominante al helenismo y que conoció no sólo un pleno desarrollo en la poesía, sino también las primeras tentativas en el ámbito de la ciencia y de la política—, las representaciones denominadas primitivas ya se habían superado con mucho. El vocabulario homérico que designa las funciones mentales no tiene apenas ya relación más que con un pensamiento positivo; y en la representación homérica, no hay ninguna común medida entre el hombre vivo y el «alma» del muerto, especie de nada fantásmático en la que apenas si sobrevive una conciencia crepuscular. Existe una distancia enorme entre semejante concepción y la idea platónica del alma inmortal. ¿Cómo pudo constituirse esta segunda? Es una de las preguntas a las que ha querido responder un libro que es uno de los más bellos productos de la ciencia alemana del siglo XIX, el *Psyche* de Rohde. A decir verdad, Rohde insistió ante todo, entre los antecedentes del pensamiento platónico, en los derivados de la religión dionisíaca. Quizá sea conveniente recalcar el interés por cierto modo profesional que pudo tener la especulación sobre el alma para toda una serie de inspirados. La teoría de la metempsícosis, que es una parte esencial de su enseñanza y de su práctica purificatoria, prolonga y utiliza un mito de reencarnación que debió pertenecer a la Grecia prehistórica; mito que se fundió, empero, de manera singular con la teoría: en la edad arcaica, hay que entenderlo ante todo en función de una ascesis muy definida y que está además estrechamente relacionada con las técnicas de divinización.

El privilegio de Pitágoras, y lo que hace de él un ser intermedio entre el hombre y Dios, es, por supuesto, el que su alma se reencarnara varias veces, y el que conservara el recuerdo de sus sucesivas reencarnaciones. Lo cual supone una gracia divina; pero, si bien es un don gratuito en un sentido, el privilegio deja de ser también una conquista. O, más precisamente, es la recompensa a ciertas prácticas eficaces que podemos discernir o adivinar.

Es precisamente después de una estancia en los Infiernos cuando revela Pitágoras a la asamblea de Crotona el concatenamiento de sus carreras terrestres. La existencia infernal es un eslabón imprescindible en los destinos de un alma; es éste un dato casi constante en las diferentes variedades de mística griega. Y ocurre a veces que a este dato viene a añadirse la noción explícita de una continuidad psicológica, pero continuidad que no se da por supuesta y que no se concede sino a los elegidos, como si fuera el resultado de un esfuerzo. Es lo que se

ve a través de la doctrina de una secta a que alude Píndaro: la *Isla de los Bienaventurados* es el paraíso reservado a los que, después de una triple estancia en ambos mundos, tuvieron la energía suficiente para conservar sus almas limpias del mal. Para conservarse sin dejar de progresar, hay toda una serie de métodos: la purificación tiene un sentido particular en el cuadro de las cofradías místicas; tiene además una historia cuyo punto de llegada es el *Fedón* de Platón en que la idea, expresamente conservada por éste, pero algo despojada e intelectualizada, padeció una transposición filosófica (como también ocurre con la idea correlativa de la «reminiscencia»). A decir verdad, se trata de toda una disciplina que se deja vislumbrar y en que las prácticas positivas constituyen el obligado complemento —o el revés— de prácticas negativas; sólo recalcaremos lo relacionado con la idea de una salvación del alma que es, ante todo, la de su conservación y casi de su conquista a través de las pruebas de la purificación y de las mismas aventuras del éxtasis. La regla del silencio en las comunidades pitagóricas y esos ejercicios de la *memoria* a que están tan ligadas, forman parte integrante del aprendizaje «filosófico». Pero nos interesa más aún el descubrir términos como *tensión* y *concentración*, cuyo valor original no se entiende bien más que dentro de una tradición muy especial.

De Alcmeón, que fue a la vez naturalista y místico, nos ha llegado una fórmula sibilina: «Los hombres mueren por no poder unir el principio con el fin.» Existen, sin embargo, elegidos que restablecen por lo menos una cierta continuidad. Pitágoras fue uno de ellos. Es quizá a él a quien hace alusión Empédocles al hablar de «ese hombre que había adquirido un tesoro de saber y que, por la tensión de las fuerzas de su espíritu, veía claramente cada una de las cosas que hay en diez y en veinte vidas humanas». Por otra parte, el *Fedón* recuerda una «tradición antigua» según la cual la purificación consiste en «recoger el alma», en «recogerla sobre sí misma desde todos los puntos del cuerpo» para asirla en su ser absoluto y liberarla de la fatalidad de las muertes sucesivas. Esta concepción fue relacionada con una teoría órfica, a su vez nacida de viejísimas ideas, y según la cual el alma está «dispersa» en el cuerpo donde fue depositada por los vientos: en el pensamiento de las sectas, tenía un sentido muy concreto. Tanto como el de los *ejercicios* a los que corresponde y que nuestra palabra ascetismo recuerda en la etimología. Si, a propósito de Pitágoras, traducíamos para que quedara mejor «estirar las fuerzas de su *espíritu*», el texto daba sin embargo la vieja palabra *prapídes,* que quiere decir, en realidad, el diafragma. Por fragmentarias que sean, estas indicaciones no dejan de producir un efecto de convergencia. La noción del alma, recogida finalmente por el platonismo, había estado antes asociada a algo parecido a una disciplina de shamán.

Así pues, se puede reconocer el hilo de una herencia a través de la idea de la vocación filosófica y de todo el pensamiento que la sustenta; vislumbramos igualmente algunas derivaciones que suponen una lar-

guísima historia. ¿Se puede aclarar algo dicha historia para comprender mejor de esta manera un cierto personaje llamado filósofo?

Entre los presocráticos, Empédocles es sin duda el que más sugerencias nos aporta. Es uno de los menos mal conocidos, a la vez que el más extraño; y la cronología resalta todavía esta extrañeza, por tocar una «edad de las luces». Por su misma doctrina, es una especie de símbolo, por ser al mismo tiempo el pensador preocupado por explicaciones «racionalistas» y el místico ligado a las concepciones más imaginarias y, como decíamos, más primitivas. Pero es ante todo su persona lo que llama nuestra atención y, más exactamente, el tipo que representa, así como las ambiciones que confiesa.

Él mismo se presenta al inicio de su poema de las *Purificaciones* (pues es un poeta al igual que su predecesor Parménides, y más aún si cabe): se tiene entre «sus amigos» por un Dios, pues ya dejó de ser mortal; en cuanto hace su aparición en las ciudades, la gente se agolpa en torno suyo, rindiéndole homenaje; se le piden oráculos, así como la curación de las enfermedades. En otra ocasión, promete a su discípulo enseñarle los remedios para no envejecer, el arte de detener los vientos y de cambiar la lluvia en sequía y viceversa; se le atribuye incluso el poder de «hacer volver de los Infiernos la vida de un hombre muerto». Añadamos que la leyenda de Empédocles —una leyenda siempre merece nuestra consideración— le atribuye unas obras públicas asombrosas, una operación muy conseguida para parar la fuerza de los vientos etesianos con la ayuda de pieles de asno, la resurrección de una mujer y, como broche final, una muerte maravillosa del tipo de las muertes consagrantes.

El conjunto de estos rasgos recuerda curiosamente una figura que nos ha hecho familiar la etnología. Uno de los principales temas del *Ramo de Oro* es el de las realezas cuyos detentores son responsables de la prosperidad material de grupo por tener el poder de dar órdenes a los elementos, por ser depositarios de un poder mágico y, finalmente, porque sus mismas personas son divinas. El orgullo y la ingenuidad de Empédocles están a la altura de estos personajes. Se puede ver además qué material de ideas utiliza de manera más o menos consciente cuando, en una especie de catálogos elegidos y siguiendo una tradición cuya pista se encuentra en Píndaro —al igual que en Platón, dicho sea de paso—, asocia, como a beneficiarios de reencarnaciones privilegiadas, a los adivinos, a los poetas, a los médicos y a los príncipes. Después de reconocer en el filósofo al sucesor de un tipo inspirado que presentaba los rasgos del vidente extático —y que, además de ello, dejaba traslucir aspiraciones de profeta y curandero—, reconocemos ahora también en él un recuerdo más lejano, pero muy interesante: el del «Rey Mago» que se distingue y se impone a través del gobierno de la naturaleza, a través de la ciencia infusa de la adivinación y de los prestigios de una «medicina» prehistórica.

Esta concepción mítica es sin duda inesperada en semejante contexto; pero los griegos, por su parte, no la ignoran en modo alguno: hay pervivencias cúlticas que constituyen un derivado, toda vez que la leyenda da testimonio repetidas veces de ello, además del que tenemos en el propio Homero. En éste aparecen como recuerdos de realidades antiquísimas y ciertamente ya superadas en su tiempo. La constancia de ciertos temas en la leyenda y en la poesía es algo sumamente interesante y que, por tanto, exige una explicación. ¿Cómo es que unas imágenes y unas creencias referidas a las más antiguas edades consiguieron atravesar los siglos? Hay en esto un problema de prehistoria social que no vamos a dilucidar aquí, si bien conviene deducir algunas palabras para procurar entender el extraño avatar del «Rey primitivo» sugerido a nuestra imaginación por el personaje de Empédocles.

En los albores del helenismo, se pueden ver aún gremios religiosos cuyos herederos resultan ser las *gentes* de nobleza que se perpetúan hasta entrada la época histórica y que conservan a veces sus nombres y, sin duda también, en sus actividades rituales, el recuerdo de las magias gracias a las cuales presidían antiguamente el crecimiento de las especies vegetales o el transcurso normal de los fenómenos atmosféricos. Quien dice nobleza, dice también dominación social; los clanes religiosos debieron ser una clase dirigente. Sin embargo, antes incluso del establecimiento de las democracias que vinieron a despojarla de su poder político, esta clase parece haber sufrido el contraataque de un poderoso movimiento religioso, simbolizado en el nombre del dios Dioniso y que pudo muy bien haber correspondido a una sacudida general del Oriente Próximo. Es cierto, en cualquier caso, que la revolución transformó profundamente las condiciones y el enmarque de la vida religiosa. Las *gentes* lograron sobrevivirla; su ritualismo profesional se transmitió, por tanto; pero, en realidad, su prestigio acabó desmoronándose en la polis que lo había utilizado. En la época arcaica, la vida está en otro sitio: en los misterios, en las cofradías, en los que podríamos llamar los magos de Grecia; hay en todo esto un conjunto de novedades que son más o menos solidarias. Pero se puede ver también cómo la más lejana tradición se renueva en vez de quebrarse: las vocaciones de inspirados, sobre todo, no se explican sin relacionarlas con la noción de una virtualidad religiosa que los gremios de Curanderos, Cantantes y Danzantes, Apaciguadores de Vientos, Hombres de la Viña o de la Higuera... habían encarnado en algún heroe, es decir, en algún Rey del tiempo pasado. Entre un mito de «realeza» y sus propios mitos existía una especie de analogía funcional. Ocurre que su leyenda no da fe de esto más que de una manera parcial; pero no deja por ello de indicar con claridad una pervivencia del *medicine man*. Habrá bastado una paradoja de la historia para que la memoria colectiva se cristalice en un personaje muy real; el filósofo del siglo V es para nosotros el tipo cabal.

Hemos tenido que remontarnos a más allá de la filosofía presocrática y de la edad arcaica en que habíamos creído reconocer a sus predece-

sores para explicarnos la persistencia de un tema obsesivo, el del Rey Mago. Conviene ver en ello, en definitiva, la proyección mítica de una actividad humana cuya importancia no es preciso recordar para las sociedades más antiguas. El hombre armado de secretos mágicos y provisto de facultades extraordinarias está capacitado para gobernar a sus semejantes. Es una concepción primitiva la que funda la autoridad en un saber privilegiado, atribuyendo a su vez al hombre que lo posee unos poderes fuera de lo común. Es también una concepción de las más inveteradas; se conocen supervivencias de la misma con curiosos efectos en carambola. Bajo una forma particular, la encontramos establecida en numerosas sociedades más o menos emparentadas con la Grecia prehistórica y que son sociedades «indoeuropeas». Al analizar la representación mítica de las diversas actividades sociales entre los latinos, los hindúes, los iraníes y otros pueblos más, se han podido descubrir los tres tipos del guerrero, del mago y del nutridor; con los dos primeros en relación a la vez de oposición y colaboración. Si nos está permitido discernir en el caso de Empédocles la heredad de un pensamiento muy antiguo y casi la continuidad de una especie a través de sus mutaciones, tal vez comprenderemos mejor cierta realidad intermitente pero vivaz; es decir, ese imperialismo del intelectual quien, con nombres diversos y a veces renovados, ocupó un lugar considerable, produciendo incluso a veces verdaderos estragos en la humanidad.

Se comprenderá mejor, al menos, ciertos aspectos de la filosofía en Grecia. Con relación al mismo filósofo, hemos destacado la expresión *théios anèr* y lo que tiene de común con la vieja noción de inspirado —y por encima de esto, con la del iniciado superior de las «sociedades secretas»—. He aquí un curioso encuentro: hallamos empleada la misma expresión por Jenofonte al final del *Económico* —donde menos nos lo hubiéramos esperado— con relación a la actitud, no ya hacia el conocimiento, sino hacia el mando; se encuentra en un contexto bastante rico e implica un pensamiento muy definido que Jenofonte era incapaz de idear solo. Pensamiento que es paralelo a la concepción del filósofo inspirado: prolonga una idea particular de iniciación —con la misma palabra— y se refiere a una cierta virtud que procede de una elección divina. Pero, por su lado, Platón no nos deja sin saber que la *théia móira,* ese privilegio divino que permite al hombre acceder a la verdadera ciencia, lo consagra también para una realeza auténtica. Posiblemente no valgan estas consideraciones más que en el orden de lo ideal. Pero, para alguien que —sin efecto además, pero durante toda su vida— estuviera preocupado por la acción política, ¿resulta el ideal absolutamente irrealizable? La famosa fórmula de que las ciudades no tendrán orden más que si los gobernantes se vuelven filósofos, y los filósofos gobernantes, muestra a las claras una persistente ambición bastante evidente en la nobleza de Platón, pero que obedece a las sugerencias de un inconsciente que casi podríamos calificar, en el caso concreto del filósofo, de atávico. Observemos que la transposición filo-

sófica se ha realizado todavía aquí; pero ésta constituye una especie de testimonio. Si conocemos mal la *Política* de los primeros filósofos, sabemos sin embargo que, por lo general, tenían una; en algunas ocasiones se les atribuye el papel de legisladores. Después de ellos, el *Político* es la culminación —o «acabamiento» en el sentido griego de la palabra— de toda la filosofía: tradición imperiosa que no deja de esclarecerse gracias a sus orígenes.

De hecho, la reivindicación de que el filósofo heredaba de un pasado prehistórico nunca se inscribió en la ciudad real; estaba abocada al fracaso de antemano por parte del medio ambiente. Las mismas condiciones que posibilitaron la revolución filosófica no podían favorecer el asentimiento cuasi religioso que habría exigido el dominio de los sabios. Es algo que se puede ver, como a través de un símbolo, en la historia (o en la leyenda) de las comunidades pitagóricas. El ideal de santidad que llevaban con ellas no debió estar destinado exclusivamente, como sucederá también con el platonismo, a los solos individuos. Parece ser que, en varias ciudades de la Gran Grecia, éstas gobernaron durante cierto tiempo. Se solía decir, con precisiones míticas, que ello había acabado mal: no sólo se habría derrocado a los pitagóricos, sino que además habría perecido hasta el último de ellos. Lo que no obsta para que la escuela sacara provecho de su fracaso. No deja de ser curioso que no se pueda atribuir al pitagorismo antiguo, al que habría existido antes de la catástrofe, la práctica de la ciencia y de la especulación más o menos filosófica que distinguirá sobre todo al pitagorismo posterior. Todo habría ocurrido como si una actividad que no podía ya volcarse en el orden político hubiera derivado hacia una clericatura menos peligrosa por suscitar menos tentaciones.

Reconocemos que hemos tratado sobre todo de antecedentes, en vez de marcar un tránsito propiamente dicho. Además de que nuestra manera de tratar el problema ha sido sin duda parcial. De la presuntuosa cuestión que anunciaba nuestro título —pues siempre hace falta un título—, sólo hemos considerado un aspecto; quedan muchos más, ya lo hemos dicho. Más áun, hay otros problemas de origen, paralelos a éste, en los ámbitos más diversos, y que no carecen posiblemente de relación entre ellos. En una sociedad todo está relacionado; la palabra «helenismo» representa un conjunto de novedades que son a la fuerza solidarias unas de otras.

¿Hay alguna razón para que nos resulten ininteligibles? La fórmula del «milagro griego» es tal vez cómoda, pero fórmula al fin y al cabo; más que milagro, se trata de creación; quizá tengan las creaciones, en la historia del hombre, mucho de contingente y gratuito; lo que no impide para que hayan sido preparadas y condicionadas. Hemos visto que podían tener una materia prima en determinadas tradiciones. Ver en lo nuevo reflejos de lo antiguo representa ya un paso hacia su mejor comprensión.

BIBLIOGRAFÍA

de la obra científica de Louis Gernet, con una selección de reseñas[1]

I. LIBROS

Tesis de doctorado en Letras, leídas el 9 de junio de 1917:

a) *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* (Estudio semántico), París, E. Leroux, 1917, XVIII-476 pp.

b) *Platon, Lois,* lib. IX, traducción y comentario, París, E. Leroux, 1917, IV-198 pp.

Lysias, t. I, Discours I-XV (en colaboración con Marcel BIZOS), París, Les Belles Lettres, 1923, 187 pp. Reeditado en 1954.

Lysias, t. I, Discours I-XV (en colaboración con Marcel BIZOS), París, Les Belles Lettres, 1924, 239 pp. Reeditado (4.ª ed.) en 1959.

Lysias, t. II, Discours XVI-XXXV et fragments, París, Les Belles Lettres, 1926, 302 páginas. Reeditado en 1955.

Le génie grec dans la religion (en colaboración con André BOULANGER), París, Albin Michel, col. «L'Évolution de l'humanité», 1932, XLII-538 pp. Traducción castellana de V. CLAVEL, Barcelona, 1937.

Platon, Lois, lib. I-II, Introducción, segunda parte, pp. XCIV a CCVI, París, Les Belles Lettres, 1951.

Préface aux *Études sociologiques sur la Chine,* de Marcel GRANET, París, 1953.

Démosthène, Plaidoyers civils, t. I, Discours XXVII-XXXVIII, París, Les Belles Lettres, 1954, 263 pp.

Droit et société dans la Grèce ancienne, Publ. de l'Inst. de Droit romain de l'Université de Paris, t. XIII, París, 1955, 245 pp. (Contiene: «Jeux et droit», «Fosterage et légende», «Désignation du meurtrier» (recoge *Authentes* y *Paricidas*), «Observations sur la Loi de Gortyne», «Notion du jugement en droit grec», «La diamartyrie», «L'institution des Arbitres publics à Athènes», «La loi de Solon sur le "Testament"», «Aspects du droit athénien de l'esclavage», «Sur les actions commerciales en Droit athénien», «Droit de la vente et notion du contrat en Grèce», «Sur l'obligation contractuelle dans la vente».) Reeditado en 1964.

[1] Los artículos señalados con asterisco están incluidos en la presente compilación.

Démosthène, Plaidoyers civils, t. II, Discours XXXIX-XLVIII, París, Les Belles Lettres, 1957, 251 pp.
Démosthène, Plaidoyers politiques, t. II (en colaboración . con J. HUMBERT), París, Les Belles Lettres, 1959, 196 pp.
Démosthène, Plaidoyers civils, t. III, París, Les Belles Lettres, 1959, 160 pp.
Démosthène, Plaidoyers civils, t. IV, París, Les Belles Lettres, 1960, 130 pp.

II. ARTÍCULOS

«L'approvisionnement d'Athènes en blé au Ve et au IVe siècles», en Gustave BLOCH, *Mélanges d'histoire ancienne,* París, 1909, in-8°, pp. 269-391 («Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris», XXV).
«Authentes», *Revue des Études Grecques,* t. XXII, 1909, pp. 13-32.
«Observations sur la loi de Gortyne», *Rev. Ét. Grecques,* t. XXIX, 1916, pp. 383-403.
«Hypothèses sur le contrat primitif en Grèce», *Rev. Ét. Grecques,* t. XXX, 1917, páginas 249-293 y 363-383.
«Note sur les parents de Démosthène», *Rev. Ét. Grecques,* t. XXXI, 1918, pp. 185-196.
«La création du testament», *Rev. Ét. Grecques,* t. XXXIII, 1920, pp. 123-168 y 249-290.
«Sur l'épliclérat», *Rev. Ét. Grecques,* t. XXXIV, 1921, pp. 337-379.
* «Sur l'exécution capitale (à propos d'un ouvrage récent), *Rev. Ét. Grecques,* t. XXXVII, 1924, pp. 261-293.
«La diamartyrie, procédure archaïque du droit athénien», *Revue historique de Droit français et étranger,* París, 1927, pp. 5-37.
* «Frairies antiques», *Rev. Ét. Grecques,* t. XLI, 1928, pp. 313-359.
«Chronique d'Économie antique», *Annales d'Histoire économique et sociale,* t. II, París, 1930, pp. 613-615.
«Notes sur Andocide», *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne,* 3ª serie, t. LVII, 1931, pp. 308-326.
«You-You, en marge d'Hérodote: le cri rituel», *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger,* Alger, Soc. historique algérienne, 1932, pp. 239-250.
«Fosterage et légende», *Mélanges Glotz,* t. I, París, 1932, pp. 385-395.
* «La cité future et le pays des morts», *Rev. Ét. Grecques,* t. XLVI, 1933, pp. 293-310.
«Comment caractériser l'économie de la Grèce antique?», *Annales d'Histoire économique et sociale,* París, 1933, pp. 561-566.
«La légende de Procné et la date du "Tereus" de Sophocle», *Mélanges Octave Navarre,* tomo II, Toulouse, 1935, pp. 207-217.
«Chronique d'Économie antique», *Annales d'Histoire économique et sociale,* París, 1935, pp. 207-213 y 512-513.
«Vieilles légendes de Grèce», *Annales universitaires de l'Algérie,* nueva serie, 2.° año, números 3-4, enero-junio 1936, pp. 14-29.
* «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», *L'Antiquité classique,* t. V, 1936, pp. 325-339.
* «Dolon Le Loup (À propos d'Homère et du Rhésus d'Euripide)», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves,* t. IV, Mélanges Franz Cumont, Bruselas, 1936, pp. 189-208.
«Paricidas», *Revue de Philologie,* t. LXIII, 1937, pp. 13-29.
«De l'origine des Maures selon Procope», *Mélanges de géographie et d'orientalisme offerts à E. Gautier,* Tours, 1937, pp. 234-244.
«Chronique d'Économie antique», *Annales d'Histoire économique et sociale,* París, 1937, pp. 96-99.

«Sur le discours pour Euphiletos attribué à Isée», *Mélanges Desrousseaux,* París, 1937, páginas 171-180.

«Sur la notion du jugement en droit grec», *Archives d'Histoire du Droit oriental,* t. I, Bruselas, 1937, pp. 111-114.

«Notes de Lexicologie juridique», *Annuaire de l'Inst. de Philologie et d'Hist. or. et slaves,* tomo V, Mélanges Émile Boisacq, Bruselas, 1937, pp. 391-398.

* «Les nobles dans la Grèce antique», *Annales d'Histoire économique et soc.,* París, 1938, pp. 36-43.

«Sur les actions commerciales en droit athénien», *Rev. Ét. Grecques,* t. LI, 1938, páginas 1-44.

«Les dix archontes de 581», *Rev. Philol.,* t. LXIV, 1938, pp. 216-227.

«Introduction à l'étude du droit grec ancien», *Archives d'Hist. du Droit oriental,* t. II, Bruselas, 1938, pp. 261-292.

«De la modernité des anciens», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* núm. 63, 1939, pp. 3-15.

«L'institution des arbitres publics à Athènes», *Rev. Ét. Grecques,* t. LII, 1939, pp. 389-414.

«Structures sociales et rites d'adolescence dans la Grèce antique», *Rev. Ét. Grecques,* tomo LVII, 1944, pp. 242-248.

* «Les origines de la philosophie», *Bulletin de l'Ens. public du Maroc,* núm. 183, octubre-diciembre de 1945, Rabat, pp. 1-12.

«Jeux et droit, Remarques sur le XXIII[e] chant de l'*Iliade*», *Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Belles-Lettres,* 1947, pp. 572-574.

«Jeux et droit», *Revue hist. de Droit fr. et étr.,* 1948, pp. 177-188.

* «La notion mythique de la valeur en Grèce», *Journal de Psychologic normale et path.,* tomo XLI, octubre-diciembre de 1948, pp. 415-462.

«La notion de démocratie chez les Grecs», *Revue de la Méditerranée,* tomo VI, 1948, páginas 385-393.

«Sur le droit athénien de l'esclavage», *Archives d'Hist. du Droit oriental,* t. V, Anvers, 1950, pp. 159-187.

«Le droit grec ancien: notions générales», *Public. de l'Inst. de droit romain de l'Un. de Paris,* tomo VI (Conf. faites à l'Inst. de Droit romain en 1947), 1950, pp. 41-55.

Observations sur les *Suppliantes* d'Eschyle», *Rev. Ét. gr.,* 1950, p. xiv.

* «Sur le symbolisme politique en Grèce ancienne: le foyer commun», *Cahiers internationaux de Sociologie,* núm. 11, 1951, pp. 21-43.

«Le droit de la vente et la notion du contrat en Grèce d'après M. Pringsheim», *Revue hist. de Droit fr. et étr.,* París, 1951, pp. 560-584.

* «Droit et prédroit en Grèce ancienne», *L'Année Sociologique,* 3.ª serie (1948-1949), París, 1951, pp. 21-119.

«Droit commercial et droit civil en Grèce», *Rev. hist. de Droit fr. et étr.,* París, 1951, página 457.

* «Dionysos et la religion dionysiaque. Élements hérités et traits originaux», *Rev. Ét. Grecques,* t. LXVI, 1953, pp. 377-395.

«Sur l'obligation contractuelle dans la vente hellénique», *Archives du Droit oriental* y *Revue internationale des Droits de l'Antiquité,* t. II, 1953, pp. 229-247.

«Histoire des religions et psychologie», *Journal de Psychologie normale et path.,* t. LI, enero-junio de 1954, pp. 175-187.

«La forme des actes écrits en Grèce», *Rev. hist. de Droit fr. et étr.,* París, 1954, p. 461.

«Observations sur le mariage en Grèce», *Rev. hist. de Droit fr. et étr.,* 1954, pp. 472-473.

* «Mariages de tyrans», *Hommages à Lucien Febvre,* París, 1954, pp. 41-53.

«Delphes et la pensée religieuse en Grèce», *Annales E.S.C.*, 10.° año, núm. 3, julio-septiembre de 1955, pp. 526-542.
* «Horoi», *Studi in Onore di Ugo Enrico Paoli*, Florencia, 1955, pp. 345-353.
* «L'antrophologie dans la religion grecque», *Anthropologie religieuse*, Suppl. à Numen, vol. II, Leiden, E. J. Brill, 1955, pp. 49-59.
* «Choses visibles et choses invisibles», *Revue philosophique*, núm. 146, enero-marzo de 1956, pp. 79-86.
* «Le temps dans les formes archaïques du droit», *Journal de Psychologie normale et path.*, t. LIII, julio-septiembre de 1956, pp. 379-406.
«Dénomination et perception des couleurs chez les Grecs», *Problèmes de la couleur*, Bibl. générale de l'École prat. des Hautes Études, VI sección, París, 1957, pp. 313-324.
* «Droit et ville dans l'antiquité grecque», *Recueils de la Soc. J. Bodin*, t. VIII, *La ville*, 3.ª parte, 1957, pp. 45-57.
«Note sur la notion de Délit privé en droit grec», *Droits de l'Antiquité et Sociologie juridique. Mélanges Lévy-Bruhl, Publ. de l'Inst. de Dr. romain de l'Un. de París*, tomo XVII, París, 1959, pp. 393-405.
«Thucydide et l'histoire», *Annales E.S.C.*, 1965, pp. 570-575.

III. Reseñas

Bastid, *L'hypothèque grecque et sa signification historique*, Tours, 1915, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. XXXIII, 1920, pp. 97-100.
E. Cavaignac, Population et capital dans le monde antique, Strasbourg, 1923, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. XXXVII, 1924, pp. 375-377.
Vinogradoff, Outlines of historical Jurisprudence, II, The Jurisprudence of the Greek City, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. XXXVII, 1924, pp. 114-118.
— ΦΩΤΙΑΔΟΥ, 'Αττικὸν δίκαιον. 'Ερμηνευτικὰ καὶ Διορθωτικὰ εἰς 'Ισαῖον, 'Αθῆνα, XLIV, pp. 1-78, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. XXXVII, 1924, pp. 118-119.
Smith (G.), The Administration of Justice from Hesiod to Solon, 1924, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. XXXVIII, 1925, pp. 117-119.
Jardé (A.), Les céreales dans l'Antiquité grecque. La production, París, 1925, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. XXXIX, 1926, pp. 463-464.
Dalmeyda (G.), Andocide, París, 1930, en la *Rev. Philol.*, t. LVII, 1931, pp. 367-372.
Nilsson (M. P.), The Mycenaean Origin of Greek Mythology, Berkeley, 1932, en la *Rev. Philol.*, t. LIX, 1933, pp. 414-417.
Hommel, Metoikoi, Terminologie, Geschichte und System des athenischen Beisassenrechts, 1931, en la *Rev. Philol.*, t. LIX, 1933, pp. 417-419.
Ranulf (S.), Gudernes Misundelse og Straffenrethens Oprindelse i Athen. Studier over aeldre Graesk Mentalitet, København, 1930, en la *Rev. Philol.*, t. LIX, 1933, páginas 308-310.
Wilamowitz-Möllendorf, Der Glaube der Hellenen, en la *Rev. Philol.*, t. LX, 1934, páginas 191-201.
Barkan (I.), Capital Punishment in Ancient Athens, Chicago, 1936, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. L, 1937, pp. 506-508.
Chapouthier (F.), Les Dioscures au service d'une déesse, París, 1935, en la *Rev. Philol.*, tomo LXIV, 1938, pp. 89-91.
Ehnmark (E.), The Idea of Good in Homer, Upsala, 1935, en la *Rev. Philol.*, t. LXIV, 1938, pp. 168-169.
Bonner y Smith, The Administration of Justice from Homer to Hesiod, II, Chicago, 1938, en la *Rev. Ét. Grecques*, t. LII, 1939, pp. 375-376.

WOLFF (H. J.), The Origin of judicial Litigation among the Greeks, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1940-1948), t. II, París, 1949, pp. 612-614.
PICARD (Ch.), Les religions préhelléniques, París, 1948, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1948-49), París, 1951, pp. 305-307.
NOAILLES (P.), Fas et Jus. Études de droit romain, París, 1948, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1948-49), París, 1951, pp. 343-347.
ROSS (A.), Towards a realistic jurisprudence, Copenhague, 1946, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1948-49), París, 1951, pp. 335-337.
SPENGLER (O.), Le déclin de l'Occident, París, 1948, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1948-49), París, 1951, p. 150.
CAILLOIS (R.), L'homme et le sacré, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, p. 160.
KOSTRZEWSKI (J.), Les origines de la civilisation polonaise, París, 1949, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, pp. 287-289.
DHORME, Les religions de Babylonie et d'Assyrie, y DUSSAUD, Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens, París, 1949, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, pp. 302-304.
AMANDRY (P.), La mantique apollinienne à Delphes, París, 1950, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, pp. 315-317.
ROUX (R.), Le problème des Argonautes, París, 1949, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, pp. 317-319.
RÉGLADE (M.), Valeurs sociales et concepts juridiques, París, 1950, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, pp. 331-332.
Note sur la procédure, avec compte rendu de NOTTARP (H.), Gottesurteile, Bamberg, 1949, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, pp. 340-342.
ROBERT (F.), Homère, París, 1950; MIREAUX (E.), Les poèmes homériques; AUTRAN (Ch.), L'épopée hindoue, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1949-50), París, 1952, páginas 512-515.
FRANKFORT (H.), La royauté et les dieux, París, 1951, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1951), París, 1953, pp. 310-316.
MARX (J.), La légende arthurienne et le Graal, París, 1952, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1951), París, 1953, pp. 319-323.
PRINGSHEIM (Fr.), The Greek Law of Sale, Weimar, 1950, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1951), París, 1953, pp. 339-342.
PAOLI (U. E.), Il reato di adulterio (μοιχεία) in diritto attico, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie, París, 1953, pp. 368-369.
FINLEY (M. I.), Studies in Land and credit in Ancient Athens, en *Iura, Riv. intern. Diritto Romano e Antico*, t. IV, 1953, pp. 361-367.
DUMÉZIL (G.), Les dieux des Indo-Européens, París, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1952), París, 1955, pp. 434-436.
VIAN (F.), La guerre des Géants, Le mythe avant l'époque hellénistique, París, 1952, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1952), París, 1955, pp. 440-443.
AYMARD (A.) y AUBOYER (J.), L'Orient et la Grèce. Rome et son Empire, París, 2 vol., 1953-1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 244-247.
FINLEY (M. I.), The World of Odysseus, Nueva York, 1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 295-297.
VERCOUTTER (J.), Essai sur les relations entre Égyptiens et Préhellènes, París, 1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 309-310.
SCHLUMBERGER, L'argent grec dans l'Empire achéménide, París, 1953, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 310-311.

JUNG (C. G.) y KÉRÉNYI (Ch.), Introduction à l'essence de la mythologie, París, 1953, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 314-320.
NILSSON (M. P.), La religion populaire en Grèce, París, 1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, pp. 324-325.
PICARD (G.-Ch.), Les religions de l'Afrique antique, París, 1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 325-328.
DUMÉZIL (G.), Rituels indo-européens à Rome, París, 1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 332-335.
GERMAIN (G.), Homère et la mystique des nombres, París, 1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 352-354.
— Genèse de l'Odyssée. Le fantastique et le sacré, París, 1954, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1953-1954), París, 1956, pp. 356-357.
CHAMOUX (F.), Cyrène sous la monarchie des Battiades, París, 1953, en *Annales E.S.C.*, t. XI, 1956, pp. 120-122.
BERQUE (J.), Structures sociales du Haut-Atlas, París, 1955, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1955-1956), París, 1957, pp. 328-339.
MOULINIER (L.), Orphée et l'orphisme à l'époque classique, París, 1955, en *Annales E.S.C.*, t. XIII, 1958, pp. 178-180.
DELCOURT (M.), L'oracle de Delphes, París, 1955, en *Annales E.S.C.*, t. XIII, 1958, páginas 180-183.
WILL (Ed.), Doriens et Ioniens, Paris-Strasbourg, 1956, en *Annales E.S.C.*, t. XIII, 1958, pp. 183-184.
CAZENEUVE (J.), Les dieux dansent à Cibola, París, 1957, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1959), París, 1960, pp. 352-355.
CASSIN (E.), San Nicandro. Histoire d'une conversion, París, 1957, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1959), París, 1960, pp. 355-358.
DUMÉZIL (G.), Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, París, 1956, en *L'Année Sociologique*, 3.ª serie (1959), París, 1960, pp. 362-365.

IV. CONFERENCIAS

«Le droit de famille dans les *Lois* de Platon» (11 de marzo de 1949).
«Quelques aspects du "prédroit" en Grèce et à Rome» (24 de febrero de 1950).
«Droit commercial et droit civil en Grèce» (17 de enero de 1951).
«La stylisation des actes juridiques en Grèce» (14 de marzo de 1952).
«Observations sur le mariage en Grèce» (17 de abril de 1953).
«Les commencements de l'hypothèque en Attique» (18 de diciembre de 1953).
«Remarques sur la preuve en droit grec» (20 de enero de 1955).
«Sur la procédure en droit pénal athénien» (11 de enero de 1957).
«La répression de l'injure verbale en droit attique» (21 de febrero de 1958).
«Aspects du droit de propriété en Grèce» (6 de febrero de 1959).

ÍNDICE DE AUTORES Y MATERIAS

A

B

C

CH

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z

ÍNDICE GENERAL

IV

INSTITUCIONES SOCIALES

V

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN EL MES DE DICIEMBRE DE 1981
EN UNIGRAF, S. A.
POLIGONO "EL PALOMO"
FUENLABRADA (MADRID)